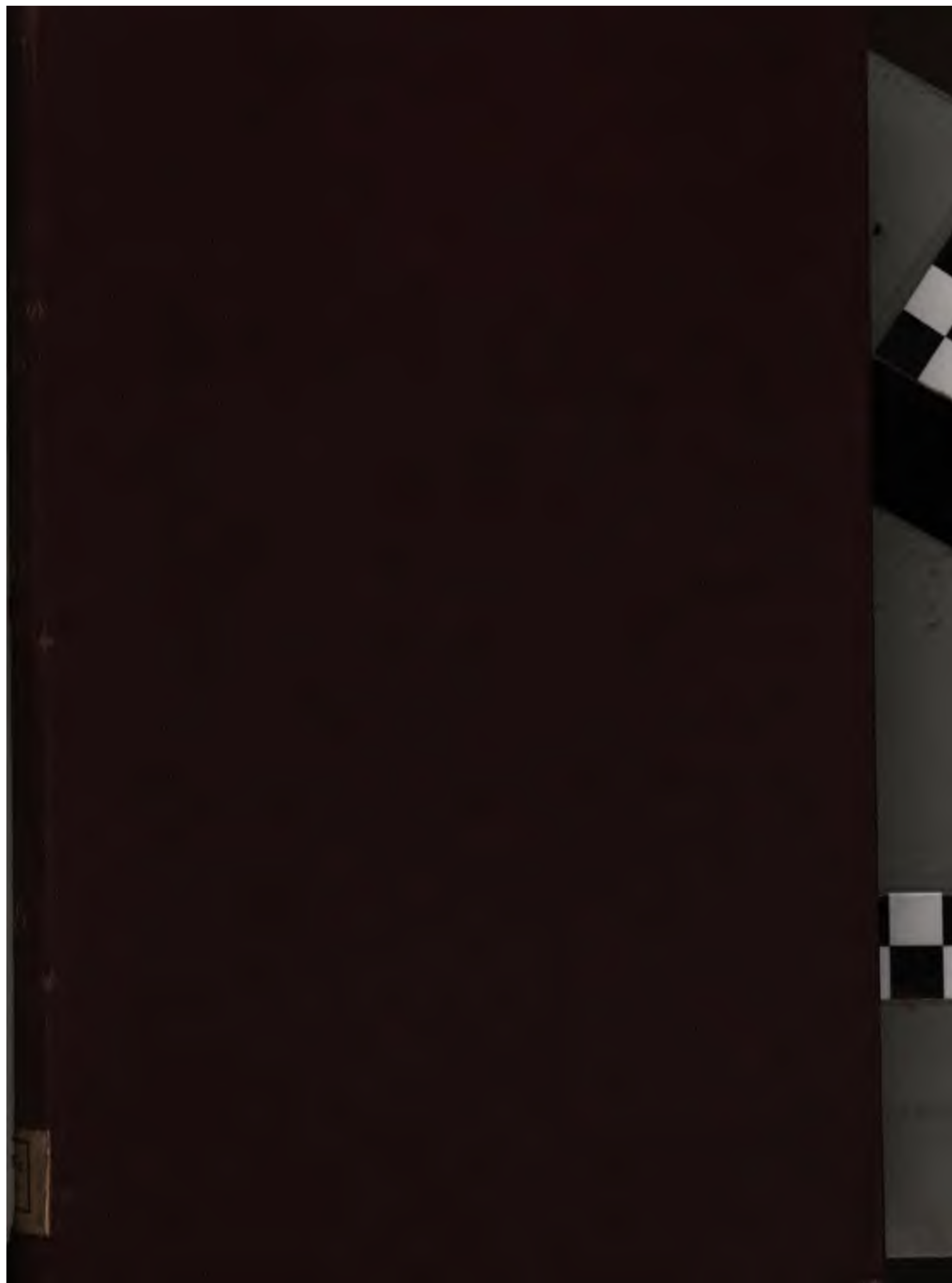




Handbuch
der
theologischen Wissenschaften
in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Luthardt** (Leipzig), **v. Scheele** (Upsala), **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **E. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), **v. Zezschwitz** (Erlangen), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. Otto Zöckler,
ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Zweiter Band.
Historische Theologie.

Zweite, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.



Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1885.

Zur gefälligen Beachtung!

Die neue Auflage des „Handbuchs der theologischen Wissenschaften“ wird (anstatt wie die erste in drei) in **vier Bänden** erscheinen, indem die beiden letzten Bände der ersten Auflage der bequemeren Gliederung wegen bei der neuen Auflage in drei Bände zerlegt werden. Demnach enthält:

Band I: **Die Grundlegung und die gesamte Schrifttheologie** — 51 Bogen, Preis geh. 13 ℳ; in Halbfrz. gebdn. 15 ℳ;

Band II: **Die historische Theologie** (Kirchengeschichte, Archäologie, Dogmengeschichte und Symbolik) — 31 Bogen, Preis geh. 8 ℳ; in Halbfrz. gebdn. 10 ℳ;

Band III: **Die systematische Theologie** (Dogmatik, Apologetik, Ethik) — ca. 24 Bogen, Preis geh. 7 ℳ; in Halbfrz. gebdn. 9 ℳ, und

Band IV: **Die praktische Theologie** (Evangelistik, Katechetik, Homiletik, Liturgik, Pastoraltheologie, Diakonik und Kirchenrecht) — Preis geh. 9 ℳ; in Halbfrz. gebdn. 11 ℳ

Der Gesamtumfang wie auch Gesamtpreis wird sich gegenüber der ersten Auflage also nur ganz unwesentlich vermehren.

Die Verlagsbuchhandlung.

Handbuch

der

theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Luthardt** (Leipzig), **v. Scheele** (Upsala), **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), **v. Zezschwitz** (Erlangen), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. **Otto Zöckler**,
ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Zweiter Band.

Historische Theologie.

Zweite, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.



Nördlingen.
Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1885.

C. H. Beck'sche Druckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Um den einzelnen Abteilungen unsres Werkes eine abgerundetere Gestalt zu geben, haben wir es vorgezogen, den noch zu publizierenden Stoff unter drei Bände mäßigen Umfangs, deren jeder ein Hauptfach des theologischen Wissensganzen umschließt, zu verteilen. Unsere Leser erhalten daher hier zunächst die mit der Symbolik abschließende historische Theologie; ihr werden — in entsprechend rascher Folge wie das bisher Erschienene — die systematische Theologie als dritter Band und die praktische Theologie als Schlußband sich anschließen. Es werden infolge dieser Stoffverteilung die drei letzten Teile ihrem äußeren Umfange nach hinter dem ersten, welcher außer der Grundlegung fürs Ganze auch die gesamte Schrift-Theologie A. und N. T.s brachte, mehr oder weniger zurückstehen. Aber die so sich ergebende Ungleichheit der Bände wird aufgewogen durch die einem jeden von ihnen zukommende selbständigere Geltung, sowie dadurch, daß solche Leser, welche sich vorläufig nur einzelne Teile des Werks anzuschaffen wünschen, mit jedem derselben ein relativ vollständiges Ganzes erhalten.

Indem wir im Übrigen auf unsre Vorbemerkungen zu Bd. I der neuen Auflage verweisen, machen wir noch aufmerksam auf das am Schlusse beigegebene Verzeichnis von Literatur-Nachträgen und Druckfehlerberichtigungen, dessen Angaben wir möglichst noch vor dem Gebrauche des Bandes an den betr. Stellen einzutragen bitten. Da einerseits erst während des Druckes des Bandes eine nicht ganz geringe Zahl neuer, zum Teil gewichtiger Beiträge zur historisch-theologischen Literatur erschien, andrerseits eine notwendig gewordene Erholungsreise des Herausgebers auf einigen Punkten eine störende Einwirkung auf die der Korrektur zu widmende Sorgfalt übte, so konnte es leider nicht vermieden werden, daß die Summe des nachträglich zu Verbessernden und zu Ergänzenden diesmal eine etwas größere wurde als beim ersten Bande.

Greifswald und Nördlingen.

Der Herausgeber und die Verlagshandlung.

Inhaltsverzeichnis
zum zweiten Band.

C. Die historische Theologie.

1. Einleitung in die historische Theologie (dargestellt von Prof. D. Zöckler).

2. Allgemeine Kirchengeschichte (dargestellt von Prof. D. Zöckler).

a) Das kirchliche Altertum, oder: die Kirche in antiker (griechisch-römischer) Bildungsform.

3. Archäologie, Dogmengeschichte und Symbolik der christlichen Kirche.

a) Christliche Archäologie (dargestellt von Professor Viktor Schultze).

b) Christliche Dogmengeschichte (dargestellt von Pfarrer Lic. Paul Zeller).

C. Die historische Theologie.

---

1. Einleitung in die historische Theologie

dargestellt von

dem Herausgeber.

Inhalt.

Einleitung in die historische Theologie.

1. Begriff und Bedeutung der historischen Theologie. — Heilsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte.

Unter historischer Theologie verstehen wir den Inbegriff der die geschichtliche Entwicklung des Christentums darstellenden Wissenschaften, mit Ausschluß seiner (alttestamentlichen) Vorgeschichte und seiner (neutestamentlichen) Entstehungsgeschichte. Historische Theologie ist uns also gleichbedeutend mit kirchenhistorischer Theologie. Wir lassen ihre Thätigkeit da beginnen, wo die Schrifttheologie ihr Werk beschließt: bei der zur vollendeten Thatsache gewordenen Existenz der Kirche Christi. Das Werden dieser Kirche auf Grund der offenbarenden und erlösenden Heilsthaten Gottes haben die historischen Fächer der Schrifttheologie geschildert. Die historische Theologie im engeren Sinne beschäftigt sich mit der christlichen Kirche als gewordener und gegebener. Sie fährt da fort, wo die biblische Heilsgeschichte aufhört: den Ausgangspunkt für ihr Forschen und Darstellen bildet der Schluß des apostolischen Zeitalters.

Man könnte diese Grenzlinie zwischen biblischer und kirchlicher Geschichte als eine willkürlich gezogene beanstanden, weil ja der wissenschaftlich zu Werke gehende Historiker notwendig auch die ersten Ursprünge seines Darstellungsobjekts mit untersuchen müsse und weil ferner das Werk Christi an und in seiner Kirche mit der Thätigkeit seiner Apostel keineswegs aufhöre, vielmehr auch da wo es sich nicht mehr als grundlegendes, sondern als weiterbauendes und die späteren Entwicklungsstadien überwachendes und pflegendes Thun bethätigt, immer doch Christi Werk bleibe. Die christliche Heilsgeschichte schlösse, gemäß solcher Auffassung, den Entwicklungsgang der Kirche als eine besondere Periode in sich; keinen wesentlich tieferen Einschnitt bildete dann der Übergang vom apostolischen zum nachapostolischen Zeitalter, als irgend sonstwelche Hauptepoche der Geschichte vor und nach Christus, z. B. als die babylonische Exilszeit oder die Reformation.

Einer solchen Vorstellungsweise kann Leugnung des göttlich eingegebenen Charakters der h. Schrift zu Grunde liegen. Wo die höhere Dignität der Quellen unsrer christlichen Urgeschichte, wo der spezifisch göttlich beeinflußte wunderdurchwirkte Charakter dieser Urgeschichte selbst grundsätzlich verkannt

wird, da schwindet allerdings das Bedeutsame des Übergangs von der Apostelzeit zur nachapostolischen Kirche gänzlich dahin, und die glanz- und geräuschvolle konstantinische Epoche (312—337) erscheint wichtiger als das stille Geisteswehen während des apostolischen Waltens Johannis zu Ephesus (70—100). Eine ihre Aufgaben richtig würdigende christliche Theologie kann einer solchen Niederreißung der Grenzen zwischen neutestamentlicher und nachbiblischer Geschichte nicht zustimmen. Wie sie Baurs Begriff vom „Urchristentum“ als die drei ersten christlichen Jahrhunderte umfassend viel zu weit findet; wie sie den Renanschen Begriff der „Origines du Christianisme“ als bis zum Zeitalter Marc Aurels reichend verwirft, so kann sie nicht einmal einer solchen nur teilweisen Grenzverrückung wie der von Ritschl noch 1876 (Jahrbb. f. prot. Theol. II, S. 376) vorgeschlagenen ihr Placet erteilen, wonach die Form der neutestamentlichen Isagogik als obsolet geworden fallen zu lassen und ihr Kern: die Entstehungsgeschichte der einzelnen atl. Bücher, mit der älteren Patristik zur Disziplin einer „altchristlichen Literaturgeschichte“ zusammenzufassen wäre. Kombinationen dieser Art mögen für bestimmte Zwecke des Forschens, Lehrens oder Lernens nützlich werden können: ein Recht auf bleibende Einbürgerung in den theologischen Wissensorganismus kommt ihnen nicht zu. Die Grundbedingung alles Gedeihens von Theologie und Kirche, die Aufrechterhaltung der vollen, unverkümmerten Autorität des göttlichen Worts, bliebe unerfüllt, wenn die Schranken zwischen biblischer und kirchlicher Zeit, sei es unbedingt sei es in irgendwelchen wesentlichen Sonderbeziehungen niedergerissen würden.

Auch ohne dem Glauben an die Schrift-Inspiration zu nahe zu treten, kann eine Erweiterung des Begriffs der Heilsgeschichte versucht werden, in der Weise, daß die kirchenhistorischen Epochen dem umfassenden Ganzen einer Geschichte des Reiches Gottes Alten und Neuen Bundes, einer Gesamtbetrachtung der Civitas Dei nach ihrem bisherigen geschichtlichen Gang und Stand, eingegliedert werden. Der Stammbaum der nach solchem Plane gearbeiteten Darstellungen ist ein altehrwürdiger; er hebt an bei Sulpicius Severus, Orosius und Augustin (vgl. Bd. I, S. 31), und gar manche gediegene biblisch-historische oder geschichtsphilosophische Leistung auch noch der letzten Jahrhunderte ist an ihm erwachsen. Für eine christliche Philosophie der Geschichte ist eine solche Historia sacra, mit der Geschichte des A. B.s als erstem und der NTl. nebst Kirchengeschichte als zweitem Hauptteile, überhaupt unerläßliche Voraussetzung und unentbehrliche Operationsbasis. Aber da, wo es sich um quellenmäßig exakte Erforschung des geschichtlichen Thatbestands der Jahrhunderte der Kirche handelt, bietet die engere Zusammenfassung des kirchenhistorischen Materials mit dem biblisch-historischen keinen ersichtlichen Nutzen mehr. Das Band wird hier zweckmäßiger gelöst; die Heilsgeschichte im engeren Sinne mit ihren göttlich inspirierten Quellen und ihrem wunderreichen Thatbestand erfordert eine andersartige Behandlung als ihre kirchenhistorische Fortsetzung mit ihren Urkunden rein menschlichen Charakters und ihrem zwar providentiell geleiteten, aber doch höchstens nur relativ wunderbar zu nennenden Geschehen. Dessen freilich soll auch der Kirchenhistoriker sich bewußt bleiben, daß seinem Darstellungsobjekte ein übernatürlich verursachter, von göttlichem Wunderwalten durchwirkter Werdeprozeß vorhergegangen ist. Er

hat die biblische Basis alles kirchlichen Geschehens überall im Auge zu behalten, hat die das nachapostolische, ja das gesamte altkatholische Zeitalter noch durchziehenden Nachwirkungen des apostolisch-urchristlichen Geisteslebens ebenso auf ihre richtige Quelle zurückzuführen, wie er das spätere Wiedererwachen eben dieses höheren Geisteslebens im Wirken der Reformatoren und in den Glaubensregungen des 17., 18. und 19. Jahrhunderts von eben diesen Voraussetzungen aus zu erklären hat. Daß die Kirchengeschichte ein Ausschnitt aus der gesamten Heilsgeschichte, daß sie das organische Bindeglied ist zwischen Weltgeschichte und heiliger Geschichte, zwischen Geschichte im weitesten und Geschichte im engsten Sinn des Worts, muß der auf ersprießliche Lösung seiner Aufgabe bedachte Kirchenhistoriker sich stets gegenwärtig erhalten.

Es führt uns dies zur Feststellung des Unterschieds zwischen Kirchen- und Profangeschichte. Das sie Unterscheidende kann nicht in den beiderseits zu traktierenden Quellen gesucht werden, denn diese sind auch für den Kirchenhistoriker Urkunden menschlich-natürlicher Art. Ebensowenig bedingen die zu konsultierenden Hilfswissenschaften den Unterschied, denn diese bilden ein beiden Arten von Historikern ganz gemeinsames Feld (s. unten, Nr. 3). Die Differenz beruht vielmehr auf der andersartigen Umgrenzung des Stoffes sowie auf den hiedurch bedingten Abweichungen im Geist und der Methode der Darstellung. Der Profanhistoriker, sofern er nicht überhaupt bei der älteren Geschichte vor Christo stehen bleibt, wendet den religiösen Gesichtspunkt immer erst in zweiter Linie an; im Vordergrund seiner Interessen steht das menschliche Völker-, Staaten- und Kulturleben als solches, abgesehen von seinen Beziehungen zu Gott und zur göttlichen Offenbarung. Dem Kirchenhistoriker ist dasjenige Hintergrund, was jenem Vordergrund ist. Den Gegenstand seines Darstellens bildet unmittelbar nur der vom Lichte der Gottesoffenbarung erleuchtete Kreis des Völkerlebens; auf das mehr oder minder dunkel beschattete Nachtgebiet der außerchristlichen Menschheit nimmt er zwar Rücksicht, aber immer nur nebensächlicherweise, im Interesse der Vergleichung, zur Hervorhebung des Kontrasts oder zur Hinweisung auf zeitweilig eingetretene Beziehungen, Verwicklungen und Wechselwirkungen. Es ist das Reich Christi in seinem Gange durch die Welt, es sind die Beziehungen der christlichen Religionsgemeinschaft zur Gesamtmenschheit seit den letzten Jahrhunderten Altroms, speziell seit dem zweiten Sekulum der röm. Kaiserzeit, was dem Kirchenhistoriker zu erforschen und zu schildern obliegt. Sein Stoff ist ein enger begrenzter, aber auch ein zentral-bedeutsamerer, ein interessereicherer, zu tieferer Betrachtung einladender und reicheren geistigen Genuß verheißender, als das Durchschnittsmaterial der profanen Universalgeschichte. Wie immer man die christliche Kirche definieren möge: ob unter Betonung ihres objektiven Charakters und ihrer göttlichen Stiftung als „die von Jesu Christo gegründete Heilsanstalt", oder unter Hervorhebung ihrer subjektiven und sozialen Bedeutung als die „Gemeinschaft der an Christum Glaubenden" — ersteres die der Namenbedeutung von Kirche (*κυριακή*), letzteres die dem Sinne des Namens *ἐκκλησία* (= congregatio, coetus) zumeist entsprechende Definition — auf jeden Fall ist die Stellung dieser Heilsanstalt zur menschlichen Gesamtwelt das höchste aller Probleme und übertrifft die Geschichte dieser Glaubensgemeinschaft an Wichtigkeit den geschichtlichen Verlauf aller übrigen Religionen

der Erde. Die Christenheit behauptet die Herrscherstellung unter den Völkern der Erde: schon aus diesem äußerlichen Grunde behält der Rationalist Gieseler Recht, wenn er in der christlichen Kirchengeschichte den „wichtigsten Teil der religiösen Entwicklungsgeschichte der Menschheit“ erblickt und ihr ein allgemein menschliches Interesse zuschreibt (Lehrb. der KG. I, § 7). Tiefer freilich erfaßt Marheinekes supranaturalistischer Standpunkt das Wesen der Kirchengeschichte, wenn er ihre dominierende Stellung als auf ewigem göttlichem Ratschlusse beruhend bezeichnet und demgemäß erklärt (Universalhistorie des Christentums 1806, Bd. I): „Wie die Idee der Weltgeschichte nicht ohne Religion kann verstanden werden, also muß auch, und noch weit mehr, die Kirchengeschichte, nicht vom Standpunkte des Übersinnlichen aus betrachtet, ewig ein Rätsel bleiben.“ Es ist so: Rätsel bietet sie der menschlichen Betrachtung in Fülle dar, und doch befriedigt sie das gläubige Christenherz wie keine andere Wissenschaft. Sie ist, „mit Rücksicht auf den Gegensatz zwischen ihrer inneren Heiligkeit und ihren äußeren Verderbnissen betrachtet, allerdings das Rätsel aller Rätsel, eben darum aber auch das fruchtbarste Studium des menschlichen Geistes“; sie birgt in sich „die Schmach und die Apologie der Menschheit, die dunkle Hülle und den Glanz des göttlichen Waltens“ (J. P. Lange Theol. Encykl., S. 123). Ihren Gegenstand bildet nichts Geringeres als jener gewaltige Kampf der Geister, den Goethe meint in dem vielzitierten, aber oft mangelhaft verstandenen und schlecht beherzigten Worte (Israel in der Wüste, 1797, Westöstl. Div., S. 313 H.): „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Glaubens und des Unglaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht — —, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mit- und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.“

Schlechten Darstellern der Kirchengeschichte mag es begegnen, daß sie trotz der ergreifenden Größe ihres Objekts die Hörer oder Leser langweilen, ja einen abstoßenden Eindruck bei ihnen hervorbringen. Es ist das die unausbleibliche Folge einer Behandlungsweise, welche das große Thema einerseits nicht universell genug, andererseits nicht in wahrhaft theologischem Geiste auffaßt und verarbeitet. Zur Kirchengeschichtschreibung gehört umfassende Weite des aufs Gesamtziel der Menschheitentwicklung gerichteten Blicks, gehört aber auch die Weihe des Glaubens an den gottmenschlichen Herrn und Erlöser der Christenheit, das unsichtbar nahe, heilslebendig sich bezeugende Haupt der Kirche. Fehlt diese Gabe der Auffassung, tritt an ihre Stelle ein banausisch äußerliches, atomistisch zersplitterndes, überall nur Menschenwerk statt Gottes Werk im kirchlichen Geschehen erblickendes Verfahren, dann allerdings wirkt die Kirchengeschichte eher zurückstoßend als anziehend. Sie verfällt dem Fluche der Lächerlichkeit, den gerade auch wieder der Weimarer Dichterfürst formuliert hat, in jenem satirischen Dialog der „Zahmen Xenien“ (VI. Reihe):

„Sag, was enthält die Kirchengeschichte?
Sie wird mir in Gedanken zunichte.
Es gibt unendlich viel zu lesen:
Was ist aber denn das alles gewesen?“

(Antw.): „Zwei Gegner sind es, die sich boxen,
Die Arianer und die Orthodoxen.
Durch viele Säcla dasselbe geschicht:
Es dauert bis ans jüngste Gericht.“

Wer von dem, was in diesen Spottversen, oder auch in dem andren Xenion:

„Mit Kirchengeschichte was hab ich zu schaffen?
Ich sehe weiter nichts als Pfaffen?
Wie's um die Christen steht, die Gemeinen,
Davon will mir gar nichts erscheinen“ —

richtig Urteilendes enthalten ist, nicht getroffen werden will, der erstrebe eine Auffassung der Kirchengeschichte im Sinne nicht des frivol spöttelnden, sondern des tiefer blickenden, des ernster und edler gerichteten Goethe. Der Kirchenhistoriker wird dann seiner hohen Aufgabe gerecht, wenn er gleichsehr von historischen wie von echt theologischen Prinzipien sich leiten läßt, oder was wesentlich dasselbe: wenn er in seinem Gegenstande das organische, lebensvolle Bindeglied erkennt zwischen der Heilsgeschichte des Buchs der Offenbarung und zwischen der Geschichte der Menschheit.

2. Gliederung der Kirchengeschichte nach Raum und Zeit (Sach-Einteilung und Periodisierung).

Die den Gesamtinhalt der historischen Theologie zusammenfassende Disziplin heißt herkömmlich Kirchengeschichte schlechtweg, genauer: Universalkirchengeschichte, allgemeine Kirchengeschichte. Sie bildet, so gefaßt, das umfang- und inhaltreichste aller theologischen Fächer, ein Fach von solcher Weite, daß lehrende Darlegung seines Inhalts innerhalb einer Vorlesung von halbjähriger ja von jähriger Dauer längst als unmöglich erkannt worden ist. Dennoch darf an etwaiges Preisgeben des Begriffs der Universalkirchengeschichte, an ihre Streichung aus dem Lehrplan theologischer Fakultäten nicht gedacht werden. Je vollständiger die allgemeine Geschichte gegenwärtig aus der Reihe der in geschlossener Einheitlichkeit auf Universitäten (ja fast schon auch auf Gymnasien) zur Darlegung gelangenden Lehrgegenstände geschwunden ist, desto notwendiger erscheint die Erhaltung der allgemeinen Kirchengeschichte wenn nicht für die Jünger der Wissenschaft zumal, dann doch für die der theologischen. Mit dem Heranwachsen der Geschichtswissenschaft (gemäß heutiger Auffassung) zu Dimensionen von unübersehbarer Weite und zu einer durch des Einzelnen Kraft kaum mehr zu bewältigenden Massenhaftigkeit der Probleme, steigert sich die Gefahr des Zerfahrens und Sichzersplitterns aufs Höchste. Die das Ganze der Menschheitsgeschicke überwaltende und zu Einem letzten und höchsten Ziele geleitende Hand Gottes wird immer schwerer erkennbar; in dem ungeheuren Gewühl und Getöse des Völkerlebens droht die zum Gnadenreiche Christi ladende Stimme von oben ungehört zu verhallen. Je mehr so die Gefahr, daß geisttötender Materialismus von dem großenteils

schon beherrschten Naturstudium aus auch das Geschichtsstudium ergreife, nahe gelegt erscheint, desto wichtiger wird die theologischerseits diesem Studium als einheitlichem Ganzen zu widmende Pflege, desto dringender ergeht an den Kirchenhistoriker die vom Profangeschichtsforscher überhörte Aufforderung zu ernstem Kampfe wider eine alles Ideale zersetzende und alles Höhere ableugnende Atomistik der Welt- und Lebensansicht.

Damit die Kirchengeschichte dieser hohen Aufgabe entspreche, hat sie ihren Stoff so zu gliedern, daß der zeitliche Gesichtspunkt des Einteilens und Ordnens dem räumlichen übergeordnet bleibe. Für den Universalkirchenhistoriker ist Feststellung der Perioden und Epochen des zu schildernden Geschichtsverlaufs das vor allem zu lösende Hauptproblem, dem die Gruppierung des Materials nach sachlichen Rücksichten durchweg erst zu folgen, und sich anzupassen hat. Es handelt sich zuvörderst darum, die Zeiträume richtig abzustecken, in welchen der Prozeß des Sicheinlebens der Kirche in die Welt, des Heranwachsens der Saaten des Gottesreichs auf dem Acker der Menschheit (Mark. 4, 26 f.; Matth. 13, 3. 24 ff.) bisher verlaufen ist. Über die Setzung der hauptsächlichsten Marksteine herrscht keine Unsicherheit; nur auf einigen wenigen Punkten sind die Meinungen über das speziell epochebildende Moment geteilt.

1. Vom Ende der Apostelzeit bis zu Konstantins Alleinherrschaft (100 bis 323) reicht die erste Periode: die Zeit der Christenverfolgungen, d. h. des verfolgten und bedrückten Zustands der Christenheit unter römischer Herrschaft; auch Märtyrerkirche (Ecclesia pressa, nachapstolisches oder vornicänisches Zeitalter).

2. Von Konstantin zu Bonifatius dem Apostel der Deutschen, d. h. bis zum vollendeten Eingehen der südlicheren germanischen (romanischen) Völkerwelt in katholisch kirchliche Glaubens- und Lebensformen: die Zeit der „Reichskirche“ (Hase, Ebrard ꝛc.) oder der großen trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe: 323—700 (genauer: 323—692, nach Kurtz, Herzog, Hergenröther ꝛc.). — Als Schluß wird für diesen, ungefähr mit der profangeschichtlichen Periode der Völkerwanderung zusammenfallenden Zeitraum auch wohl schon ein früherer Zeitpunkt in Anwendung gebracht, wie etwa das Pontifikat Gregors d. Gr. 590 (Neander, Guerike, Fr. X. Kraus ꝛc.); oder der Zeitraum wird über die Grenze zwischen dem 7. und 8. Jahrhundert hinaus erstreckt, sei es bis zum Beginn der Bilderstreitigkeiten 726 (Gieseler), sei es bis zur Kaiserkrönung Karls des Großen 800 (Niedner, Hase, Bruno Lindner, Räbiger ꝛc.). Feste Übereinstimmung herrscht auf diesem Punkte, was die Abgrenzung des kirchlichen Altertums vom kirchlichen Mittelalter betrifft, in besonders geringem Grad. Den Vorzug unter den verschiedenen Teilungsmethoden verdient die Geltendmachung einer mittleren Jahreszahl wie 692 oder 700 (event. 726) als Trennungspunkts besonders um deswillen, weil für beide Hälften der Christenheit, die morgen- wie die abendländische, hier eine wirklich tief einschneidende Epoche vorliegt.

3. Vom Beginn des kirchlichen Mittelalters bis zum Mittelpunkte desselben: die Zeit des Emporstrebens des Papsttums zur Weltherrscherstellung von Bonifatius bis Gregor VII. 700—1085 (auch wohl: Zeit vor den Kreuzzügen, Zeit des roheren Mittelalters, Zeit der mittelalterl. Vor-

bildung, vorscholastisches Zeitalter 2c.). Erstreckung dieser Periode um ein Jahrhundert weiter, bis zur höchsten Ausbildung der päpstlichen Macht durch Innocenz III. (1216), ist hie und da üblich (Hase, Räbiger), aber doch verhältniswäßig selten, und hat überwiegende Gesichtspunkte gegen sich.

4. Vom Beginn der Kreuzzüge bis zum Avignonschen Exil der Päpste, oder von Gregor VII. bis zu Bonifaz VIII.: die Blütezeit des kirchlichen Mittelalters 1085—1303 (auch: Zeit des feineren MA.s, Zeitalter der Kreuzzüge, Zeit der vollen mittelaltrigen Ausbildung nach Hierarchie, Rittertum und Mönchtum, Glanzepoche der Scholastik 2c.).

5. Von Bonifaz VIII. (oder Clemens V.) bis zur Reformation: die Zeit des allmählichen Verfalls des Mittelalters und des Übergangs zur neueren Kirchengeschichte: 1303—1517 (auch: Zeit des sinkenden MA.s, Zeit der vollen Durchbildung und der beginnenden Auflösung der mittelaltrigen Lebensformen; vorreformatorische Epoche).

6. Vom Beginn der Reformation bis zur erstrittenen politischen Gleichstellung katholischer und protestantischer Christenheit im westfälischen Friedensschluß: das Zeitalter der Reformation: 1517—1648. Bei Festhaltung eines überwiegend dogmenhistorisch-symbolischen Gesichtspunkts könnte dieses Reformationszeitalter noch um etliche Jahrzehnte weiter, bis zum Schlußviertel des 17. Jahrhdts. (1675 — vgl. Bd. I S. 39 u. 53) erstreckt werden. Für die kirchliche Gesamtentwicklung indessen, besonders für alle ihre äußeren Momente erscheint das gewöhnliche Periodisierungsverfahren passender. Entschieden verwerflicht dünkt uns die von einigen Neueren, namentlich Hagenbach und Kurtz, versuchte Centurien-Einteilung der neueren Kirchengeschichte, wonach das Reformationszeitalter mit der ganz bedeutungslosen Ziffer 1600 abgeschlossen, die folgende Periode dann bis 1700 erstreckt wird, u. s. f.

7. Vom westfälischen Friedensschluß bis zur ersten französischen Revolution: die Zeit zwischen Reformation und Revolution: 1648—1789 oder, falls die erste Revolutions- und Napoleonische Epoche noch mit hinzugezogen wird: 1648—1814 — was sowohl vom protestantischen wie vom katholischen Standpunkte aus betrachtet Überwiegendes für sich hat. Vertreter der ersteren Abteilungsweise sind besonders die neueren kath. Kirchenhistoriker, wie Kraus, Hergenröther 2c. Bis 1814 dehnen den Zeitraum aus Gieseler, Nippold 2c. Gerade oder ungefähr mit 1800 lassen die neueste KG. beginnen: Hagenbach, Kurtz, Herzog.

8. Von der Revolution bis zur Gegenwart: die neueste Kirchengeschichte oder KG. des neunzehnten Jahrhunderts (von einigen, wie Hase, Guericke, Räbiger, überhaupt nicht als selbständige Epoche unterschieden).

Zusammenfassung des 1. und 2. dieser Zeiträume zum Begriff der älteren (oder altkatholischen), ferner der drei folgenden Perioden zu dem der mittleren und endlich der drei letzten Perioden zu dem der neueren Kirchengeschichte ist fast allgemein üblich. Aber freilich unterliegt die Grenzscheide zwischen älterer und mittlerer Zeit gemäß dem oben Dargelegten verschiedenartiger Bestimmung; und selbst betreffs dessen, was als Teilungspunkt zwischen Mittelalter und kirchlicher Neuzeit zu betrachten, hegen einzelne Darsteller kath. Bekenntnisses ihre Sondergelüste. So Hergenröther, der einige Geneigtheit zeigt, die neuere KG. statt mit der Reformation schon mit dem Schlusse

des 15. Jahrhunderts angehen zu lassen, und besonders Kraus, der sie unbedenklich schon von 1453, also dem Fall Konstantinopels und der beginnenden Blütezeit des Humanismus ab datiert. Durch Abweichungen dieser letzteren Art wird der richtige Gesichtspunkt auf wirklich störende Weise und nicht ohne bestimmte polemische Tendenz verschoben, während die Mehrzahl der übrigen bisher berührten Differenzen unerheblicher Art sind, und, gesetzt auch sie bedingten die eine oder andere weniger zweckmäßige Periodenbildung, doch eine in der Hauptsache richtige Schilderung des kirchlichen Entwicklungsganges nicht unmöglich machen.

Was die sachliche Gruppierung des kirchlichen Geschichtsstoffes betrifft, so ist innerhalb einer jeden Periode eine Anzahl von Parallelgebieten des christlichen Werdens, Strebens und Geschehens zu unterscheiden, worin das Eigentümliche des vom Gottmenschen regierten geistleiblichen Organismus der Kirche sich darlebt. Als der mystische Leib des Herrn, oder auch als Tempel des h. Geistes — beide paulinische Bilder können hier mit ungefähr gleichem Rechte in Betracht gezogen werden — umschließt die Kirche eine Reihe von Lebensfunktionen, in welchen entweder das leiblich äußerliche, oder das geistig innerliche Moment vorwiegt. Vom Äußern nach dem Innern zu aufgezählt sind es in der Hauptsache folgende sechs Funktionen oder Parallelgebiete der kirchlichen Lebensentwicklung:

1. Die christliche Missions- und Verfolgungsgeschichte (Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung der Kirche im ganzen wie im einzelnen).

2. Die kirchliche Verfassungs- und Rechtsgeschichte (Entwicklung der kirchlichen Verfassung und des Verhältnisses der Kirche zum Staat).

3. Die kirchliche Kultur- und Sittengeschichte (Geschichte des christlichen Lebens, einschließend besonders die Entwicklung der Kirchenzucht, der Askese, des Mönchtums, der christl. Liebesthätigkeit [inn. Mission]).

4. Die kirchliche Kultus- und Kunstgeschichte (Entwicklung der Hauptformen des christlich-gottesdienstlichen Lebens sowie der ihr dienstbaren christlichen Kunst).

5. Die kirchliche Literaturgeschichte (Geschichte der Theologie, theol. Literaturgeschichte, Patristik im weiteren Sinne).

6. Die kirchliche Lehrgeschichte oder Dogmengeschichte (Entwicklung der Häresieen und Lehrkämpfe, sowie des aus letzteren sich hervorbildenden kirchlichen Dogma).

Diese Sechszahl paralleler kirchlicher Wachstumsfunktionen oder Lebensgebiete ist insofern eine minimale, als Übergehung des einen oder anderen der aufgezählten Gebiete ohne Beeinträchtigung der Vollständigkeit des zu gebenden historischen Gesamtbilds nicht geschehen könnte. Würde beispielsweise, wie v. Hofmanns Vorlesungen über Theol. Encyklopädie dies fordern, die theolog. Literaturgeschichte ganz ausgeschlossen, so mangelte ein sehr wesentliches Glied des Ganzen, und besonders das Bereich der Dogmengeschichte stünde dann mehr oder weniger abgerissen und isoliert da, sofern über die Träger der kirchlichen Lehrbildung und deren literarische Thätigkeit nicht der nötige Aufschluß geboten würde. Oder fehlte (wie gleichfalls in dem v. Hofmannschen Abriß, wie desgl. auch in ausführlicheren kirchenhistorischen Darstellungen, z. B. der Neanderschen, derjenigen Gieselers, Rothes 2c.) das mit der Kultusgeschichte

organisch zu verbindende Moment der Kunstentwicklung, so wäre auch dies ein für das Ganze nachteiliges Versäumnis; die Gesamtentwicklung erschiene auch da auf einem nicht unwichtigen Punkte verkümmert und verkürzt. Umgekehrt läßt sich eine derartige Behandlung des Geschichtsstoffes denken und findet thatsächlich nicht selten statt, wo statt der aufgezählten sechs Parallelkreise eine noch größere Zahl eigentümlicher kirchlicher Lebensbereiche statuiert und — sei es für jede Periode, sei es wenigstens für besonders inhalt- und belangreiche Zeiträume — in eingehender historischer Schilderung selbständig behandelt wird. Nicht bloß den Faktor der Kunstgeschichte verselbständigen Einige (wie besonders Kraus) zu einem neben die Kultusentwicklung gestellten Hauptgebiete: auch der Geschichte des Papsttums, der Konzilien, des Mönchtums, des Pönitentialwesens oder der Kirchenzucht, sowie endlich der Ketzersekten (und ihrer Bekämpfung durch kirchliche Inquisition) widerfährt in den Darstellungen mancher eine ähnliche bevorzugende Behandlung, so daß dann die Gesamtsumme der Lebensgebiete erheblich vermehrt erscheint. An und für sich läßt ein solches Abgehen von dem durch die obige Sechszahl indizierten Programm keineswegs sich verbieten, vielmehr erscheint es wünschenswert, daß in Perioden, wo sie besonders kräftig und reich entfaltet hervortreten, die einzelnen Lebensbereiche auch eine eingehendere Schilderung erfahren. So werden im Mittelalter Papsttum, Mönchtum, Askese und Bußwesen in umfangreichen Kapiteln und zwar eventuell in Hauptkapiteln abzuhandeln sein, während für die Neuzeit die Bedeutung dieser Faktoren, zumal der beiden letztgenannten, je mehr und mehr dahinschwindet, dafür aber wieder andere, teilweise ganz neue Erscheinungen von erheblicher, besondere Abschnitte erfordernder Wichtigkeit hervortreten, z. B. die polemische und die apologetische Lehr- und Wehrthätigkeit, die konfessionelle Symbolbildung, das christliche Schulwesen, die religiöse Presse, verschiedene Zweige der inneren und der äußeren Missionsthätigkeit ꝛc.

Freie Bewegung hinsichtlich der Sacheinteilung ist dem kirchenhistorischen Darsteller auch insofern zu belassen, als der in obiger Aufzählung der Hauptmaterien eingehaltene Fortschritt vom Äußeren zum Inneren, obschon an sich der naturgemäßeste und nächstliegende, nicht notwendig jedesmal eingehalten werden muß. Es wäre überhaupt pedantisch und würde eine schädliche Monotonie der Behandlung erzeugen, wollte man unabänderlich innerhalb einer jeden Periode die Reihenfolge: Missions-, Verfassungs-, Sitten-, Kultusgeschichte u. s. f. zu Grunde legen. Für die zweite Periode der alten Kirche, die Zeit der trinitarischen und christologischen Lehrstreitigkeiten, wird am passendsten dem patristischen und dem dogmenhistorischen Faktor, wo nicht unbedingt die erste, doch eine der ersten Stellen angewiesen; und ähnlich verhält es sich im Reformationszeitalter, wenigstens was das protestantische Kirchenwesen betrifft, wo ein nur allzustarkes Zurücktreten der Verfassungsentwicklung hinter das Moment der theologischen Lehrbildungen und Lehrkämpfe stattfindet und wo obendrein eine Mission nach außen vorerst noch ganz ausgeschlossen bleibt oder höchstens in einzelnen Versuchen hervortritt. Das Schema der sechs Parallelgebiete kann um so gewisser nur eine ideal normierende, keine zu strikter Befolgung verpflichtende Geltung beanspruchen, da seine unveränderte, starr mechanische Anwendung auf die verschiedenen

Partikularkirchen der neueren und neuesten Zeit notwendig zu den größten Härten und Unschönheiten führen würde; wie denn dieses modern-kirchliche Element der partikular-kirchlichen Mannigfaltigkeit oder (englisch-amerikanisch geredet) des Denominationalismus überhaupt in mehrfacher Hinsicht zu einem neuen und eigentümlichen Verfahren bei Gliederung des kirchen-historischen Materials nötigt. Eine freiere Handhabung jenes obigen Gruppierungsschemas gemäß jeweiligem Bedürfnisse ist sonach etwas selbstverständliches.

3. Geschichte und Literatur der Universalkirchengeschichte.

Ihrer Geschichte hat die Kirchengeschichte sich nicht zu schämen. Sie hat aus älterer wie neuerer Zeit tüchtige Leistungen in Fülle aufzuweisen. und hat obendrein in nicht wenigen ihrer Vertreter den Bearbeitern der Weltgeschichte anregende, ja schöpferisch wirkende Lehrmeister und Vorbilder dargeboten. Es gilt dies nicht bloß von einzelnen Zweigen und Hilfsdisziplinen des historisch-theologischen Forschungsbereichs (worüber § 4 zu vgl.), sondern vor allem auch von der Gesamtkirchengeschichte. Ohne das Vorbild des Eusebius hätte kein Profanchronist des christlichen Mittelalters, ohne das des Flacius und Baronius kein Universalgeschichtsforscher des 17. und 18. Jahrhunderts zu arbeiten vermocht. Und noch in unseren Zeiten hat ein Gieseler der allgemeinen Geschichtsschreibung nach manchen Seiten hin ihre Wege geebnet.

Der Entwicklungsgang der allgemeinen Kirchengeschichtschreibung — von uns schon in den grundlegenden Abschnitten an der Spitze des Handbuchs Bd. I S. 21—81) in seinen Hauptmomenten beleuchtet — umschließt vier Zeiträume von ungleicher Länge.

1. Die Zeit der mangelnden Universalität des Beobachtungsstandpunkts, oder der mehr oder minder lokal-beschränkten Chronikenschreiberei reicht von Eusebius, dem Vater der Kirchengeschichte († 340), durch die Jahrhunderte des MA.s hindurch bis zur Reformation. Eine wirklich universelle Auffassung und Behandlung des kirchenhistorischen Stoffes glückt, während der altkirchlichen Zeit, wesentlich nur dem Eusebius (vgl. Bd. I, S. 30 f., auch 416 f.), sowie einigermaßen noch der Synoptiker-Gruppe seiner griechischen Fortsetzer Sokrates, Sozomenos und Theodoret. Von ihnen führte der Erste (Sachwalter zu Konstantipel) den eusebianischen Bericht bis z. J. 439, also um mehr als ein volles Jahrhundert, ziemlich eingehend und nicht ganz ohne Kritik weiter; der Zweite (vollst. Salamanes Hermias Sozomenos Scholastikus, palästinensischer Abkunft, aber gleichfalls als Sachwalter in Konstantinopel lebend) beschließt seine hie und da anekdotenhaft ausschmückende und unkritisch wundersüchtige Darstellung schon mit d. J. 423; Theodoret, Bischof von Kyros a. Euphr. † 458, schließt seinen Bericht, der nur bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts eingehend gehalten ist und manches wertvoll ergänzende Urkundenmaterial bietet, mit d. J. 428. Ziemlich orientalisch beschränkt erscheint der Standpunkt eines jeden der Drei; über wichtige kirchliche Ereignisse des Abendlands, z. B. das donatistische Schisma, Priscillians Häresie &c., erfährt man nichts durch sie; betreffs dieser westlichen Länder, wenigstens

Afrikas, war noch Eusebius etwas reichlicher informiert gewesen als sie. (Gesamt-Ausgaben des Eusebius mit den drei Fortsetzern: von H. Valesius [Valois] 1659, und von Reading 1720. Neuere Ausgaben des Eusebius von Schwegler 1852; von H. Lämmer 1859—62; von Heinichen, 2. A. 1868—70; — des Sokrates und Sozomenos von Hussey und Bright 1860—78; des Theodoret von Gaisford 1854). — Bei Ruffin † 410 als lateinischem Fortsetzer Eusebs bis um 395 tritt zur örtlichen Beschränktheit des Gesichtskreises noch arge Unkritik hinzu; gleichwie der kappadocische Eunomianerbischof Philostorgius, Verfasser einer (fragmentarisch bei Photius erhaltenen) KG., welche in 12 BB. die Zeit von 320—423 behandelte, ganz befangen in arianischen Parteitendenzen geschrieben zu haben scheint. Unter den Späteren erheben weder der selbst nur exzerptenweise erhaltene Exzerptor und Fortsetzer jenes Kleeblatts der griech. Eusebius-Fortsetzer: Theodorus Lector (im 6. Jahrhdt., schließend mit 527 — vgl. über ihn de Boor, Ztsch. f. KG. VI, 4), noch der reichhaltiger schildernde, aber unkritische und orthodox befangene Antiochener Evagrius Schalostikus (um 600; Darsteller der Zeit v. 431—594) sich auch nur zur Höhe des von jenen ersten Kontinuatoren Geleisteten. An Parteibefangenheit zwar weniger, desto stärker aber an Wundersucht leidet die syrisch geschriebene und besonders syrisch-kirchliche Verhältnisse berücksichtigende Darstellung des ungefähr gleichzeitigen Monophysitenbischofs Joh. v. Ephesus (bis 586 reichend).

Was von da bis zum Schlusse des Mittelalters, sei es bei den Byzantinern, sei es im Abendlande, für Kirchengeschichte geleistet wird, erscheint fast nur in dem Maß wertvoll und die historische Wissenschaft wirklich fördernd, als es auf den Namen und Standpunkt der Universalkirchengeschichte von vornherein verzichtet und bei der bescheidenen Aufgabe der nationalkirchlichen Chronik stehen bleibt. Cassiodors († 565) und Haymos († 853) „Kirchengeschichten“ (die s. g. Historia tripartita des Ersteren, um 550, sowie das teils diese H. trip., teils den Ruffinus exzerpierende Breviarium historiae eccl. ll. X des Letzteren) sind überhaupt nur kompilatorisch gefertigte Lehrbücher der älteren KG., ohne Fortführung ihrer Darstellung über das 5. Jahrhundert hinaus. Von den kirchlichen Weltgeschichten oder s. g. Kirchengeschichten aus den späteren Jahrhunderten ist die arabisch geschriebene des Melchitenpatriarchen Eutychius oder Said ibn Batrik von Alexandria († 940) ohne jeden kritischen Wert; die des Ordericus Vitalis, Mönchs zu St. Evroul in der Normandie um 1140 (H. eccl. ll. XIII) nur insoweit von einigem Werte, als sie national Chronistisches aus der ihm näherliegenden Zeit darbietet; die des um 1330 schreibenden Byzantiners Nicephorus Kallisti (H. eccl. ll. XVIII) teils geschmack- und kritiklos, teils unvollständig, bei Kaiser Heraklius 610 abbrechend. Im höchsten Grade romanistisch befangen, das päpstliche Kirchenrecht mit seinen zahlreichen gefälschten Urkunden geschichtlich zu verteidigen und zu verherrlichen beflissen, schrieb des Letzteren Zeitgenosse Bartholomäus v. Lucca († 1327) seine bis z. J. 1312 führende H. eccl. in 24 BB. Ähnlich Erzbischof Antoninus v. Florenz († 1459) in seiner bis gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts reichenden Summa historialis (3 Bde. Fol.), die übrigens gleich ihrem Vorbilde, dem „Geschichtsspiegel“ des französischen Dominikaners Vinzenz v. Beauvais † 1264 (Speculum historiale ll. XXXI, bis 1244 reichend), mehr Welt- als Kirchengeschichte ist. — Wahr-

haft gediegene Leistungen sind im allgemeinen nur bei den Nationalchronisten des Mittelalters zu finden; so bei manchen der Scriptores hist. Byzantinae (Synkellos, Kedrenos, Zonaras, Anna Komnena, Kinnamos, Nicetas Choniates ꝛc.); bei Gregor v. Tours als fränkisch-merovingischem, bei Beda als angelsächsischem, bei Adam v. Bremen als norddeutsch-skandinavischem Chronisten; bei den französischen und deutschen Geschichtsschreibern Sigebert v. Gemblours, Ekkehard v. Aurach, Otto v. Freysing, Matth. Paris, Martinus Polonus, u. s. f.; bei Nestor, Helmbold, Martinus Gallus, Dlugoß ꝛc. als slawischen Historikern; bei Gregor Abulfaradsch (Barhebräus † 1286) als syrisch-jakobitischem und Makrizi († 1442) als koptischem Chronisten.

2. Die zweite, um Mitte des 16. Jahrhunderts anhebende und bis z. E. des 17. sich erstreckende Periode, eine Reformationszeit auch für die Kirchengeschichtschreibung, erscheint gekennzeichnet durch das konfessionell Befangene des Standpunkts ihrer Vertreter. Es ist die Zeit einer zwar stupend fleißigen und gelehrten, aber orthodox-parteilichen Forschungs- und Darstellungsweise, zu welcher das von Matth. Flacius 1559—74 (unter Mitwirkung von Markus Wagner, Wigand und Judex) herausgegebene Riesenwerk der Centuriae Magdeburgenses in XIII BB. Folio den ersten Impuls gab. Diesem Centurienwerke der Lutheraner (über dessen hohe Bedeutung A. Jundt, Les Centuries de Magdebourg, ou la renaissance de l'historiographie ecclés. au XVI siécle, Par. 1883, zu vergl.) setzte der Oratorianer und röm. Kardinal Cäsar Baronius sein noch großartiger angelegtes Annalenwerk entgegen (Ann. ecclesiastici XII voll. 1588—1607). Hatten jene das Zeugnis von 13 Jahrhunderten wider das Papsttum aufgerufen, so mußte hier die kirchliche Vergangenheit Jahr für Jahr zu Gunsten der nimmer fehlenden noch wankenden Herrlichkeit der Romkirche sich vernehmen lassen. Was Baronius, bei Innocenz III. 1198 abbrechend, unvollendet gelassen hatte, setzte Odericus Raynaldus († 1671) in ähnlichem entschieden ultramontanen Geiste bis zur nächsten nachtridentischen Zeit fort (1198—1565), während das elegant kirchliche Geschichtswerk Bossuets (Discours etc. 1681 ff.) den Standpunkt des Gallikanismus und das gründlich gelehrte Memoirenwerk Tillemonts (1693 ff.) den des Jansenismus repräsentiert. — Innerhalb des Protestantismus eiferten den Centuriatoren des Luthertums mehrere streng-reformierte Kirchenhistoriker nicht ohne Erfolg nach; so J. H. Hottinger (H. eccl. N. T., 9 voll., 1651 ff.), Jak. Fr. Spanheim (Summa hist. eccl. 1689), Sam. Basnage (Hist. de l'Eglise 1699, 2 voll.) — letzterer auch als scharfsinniger Kritiker des Baronius (1692) verdient und zum Vorbild für die noch gründlichere Baronius-Kritik des Franziskaners Ant. Pagi (1705 f.) geworden.

3. Mit des luth. Mystikers Gottfried Arnold „Unparteiischer Kirchen- und Ketzer-Historie" (1699, 2 BB. Fol.) hebt eine neue Periode für unser Literaturgebiet an. Es ist die Zeit der zuerst pietistischen, dann rationalistischen Einseitigkeit der Kirchengeschichtschreibung, deren Pragmatismus in dem einen wie dem anderen Falle der Fundamentierung durch wahrhaft unbefangenes und objektives Quellenstudium entbehrt. Das Zeitalter erscheint in der ersteren Phase bezeichnet hauptsächlich durch das Arnoldsche Werk mit seinem parteilichen Eintreten für alle möglichen Sektierer, Schwärmer und Ketzer gegenüber dem kirchlich-orthodoxen Standpunkt; in der zweiten durch

die einen supranaturalistischen Übergangsstandpunkt repräsentierenden Arbeiten von J. L. v. Mosheim (1755, mit Fortsetzungen von J. v. Einem und J. R. Schlegel), von Schröckh (1768 ff.; 45 Bde., am Schlusse ergänzt durch Tzschirner), von dem Reformierten Herm. Venema (Instit. h. eccl., 7 voll. 1777 ff.), sowie durch die mehr oder minder entschieden rationalistischen Darstellungen eines Semler (H. eccl. selecta capita 1767 ff.; Versuch eines fruchtbaren Auszugs der KG. 1773 f.), Spittler (1782; 5. A. 1788) und Ph. K. Henke (1788 ff.; 5. A., mit Forts. v. Vater 1818 ff.). — Die katholisch-kirchenhistorische Literatur des 18. Jahrhunderts zeigt ein ähnliches Nebeneinander der Richtungen, wie die des vorhergehenden; dem erbaulich rhetorisierenden Gallikaner Claude Fleury (1691—1720; 20 Bde.) treten die streng ultramontanen Oratorianer Cl. Fabre und Saccarelli zur Seite. Bei Royko in Prag (1788) und einigen anderen österreichischen und deutschen Schriftstellern der Josephinischen Epoche treten rationalistische Einflüsse in Geltung.

4. Strenge Objektivität der Darstellung, basiert auf eindringendes wissenschaftliches Studium der Quellen, ist das Charakteristische des kirchenhistorischen Strebens und Schaffens in dem dermalen noch andauernden Entwicklungsstadium unserer Disziplin. Dasselbe hebt zu Anfang unseres Jahrhunderts an mit einer Gruppe von Kirchenhistorikern, welche durch ihr Streben nach Objektivität sich zu einer fast allzu nüchternen und kalten Darstellungsweise, verbunden mit Mangel an religiös belebtem Pragmatismus, verleiten läßt. So namentlich Chr. Schmidt (1801 ff.), teilweise auch dessen Fortsetzer Rettberg, ferner Engelhardt (1832 ff.) und Gieseler (1824—57), welcher Letztere aber den angedeuteten Mangel durch die Reichhaltigkeit und taktvolle Gruppierung seiner unter dem Text gebotenen Quellen-Exzerpte fast vollständig wieder aufzuwiegen wußte. Während eine Gruppe geistreich philosophierender Darsteller mit C. Hase (1834; 10. A. 1877) und F. Chr. Baur (1860 ff.) als bedeutendsten Repräsentanten (daneben auch Schleiermacher, Gfrörer, Niedner, Ed. Zeller, R. Rothe, K. Hasse) auf dem von jenen Begründern des modernen Standpunkts gelegten Grunde fortzubauen versuchten, und zwar (Niedner und Hasse ausgenommen) in überwiegend heterodoxem Geiste, bildete sich aus der subjektiv frommen, pietistisch-pektoralistischen Auffassungsweise, womit A. Neander sein großartig angelegtes aber unvollendet gebliebenes Werk zu beseelen wußte (1824—52), eine mehr oder minder kirchlich gerichtete Historikerschule hervor. Ihre Repräsentanten teilen sich, soweit sie nicht, wie besonders Hagenbach (1834 ff.) und Böhringer (1842 ff.) den allgemein evangelischen Standpunkt Neanders ohne wesentliche Modifikation festhalten, in eine reformierte Richtung vertreten durch Milner, Robertson, de Pressensé, Et. Chastel, Ebrard, Schaff, Herzog, und in eine lutherische, vertreten durch Guericke, Bruno Lindner, H. Schmid, Kahnis, J. H. Kurtz. Innerhalb einer jeden der beiden sind es jeweilig die Letztgenannten, deren Arbeiten als nach Inhalt wie Form vollendetste und dermalen tüchtigste Leistungen zu gelten haben.

Innerhalb der gleichfalls durch bedeutende Produktivität ausgezeichneten katholisch-kirchenhistorischen Literatur des 19. Jahrhunderts erscheint die Richtung auf quellengetreue Objektivität der Darstellung mehr oder minder gehemmt und beeinträchtigt durch den Einfluß ultramontaner Tendenzen,

Am wenigsten ist dies der Fall in den irenisch-mild gehaltenen, gewissermaßen katholische Parallelen zum Neander-Hagenbach'schen Standpunkt bildenden Werken des Grafen L. v. Stolberg und seiner Fortsetzer v. Kerz und Brischar (1806—59), desgleichen Katerkamps (1819 ff.), Locherers (1824 ff.) und J. J. Ritters (1826 ff.), mit deren Haltung in neuester Zeit die der Altkatholiken (J. Langen; J. Rieks) sowie teilweise die des wenigstens nicht unfehlbarkeitsgläubigen Freiburger Theologen Fr. X. Kraus (1872 ff.; 2. A. 1882) manche Berührungspunkte darbietet. — Mehr oder minder strenggläubig im römischen Sinne ist die Haltung der Handbücher von Hortig-Döllinger, Alzog, Rohrbacher (französ. Paris 1842; in deutscher Ausgabe Münster 1858 ff.), Möhler-Gams, L. Anelli, H. Brück und J. Hergenröther, von welchen das 29bändige von Rohrbacher die ausführlichste und das 3bändige von Hergenröther (2. A. 1879) die selbständigste und lehrreichste Darstellung bieten.

Aus der griechischen Kirche sind u. a. die Russen Erzbischof Philaret († 1867), J. Platonow, J. Malyschewsky sowie der Hellene Anastas. Kyriakos als Urheber bemerkenswerterer kirchenhistorischer Versuche aus neuester Zeit zu nennen.

Universalkirchengeschichtliche Literatur seit d. J. 1800.

A. Protestantische Darstellungen.

Chr. Schmidt (zu Gießen, † 1831), Handb. der chr. KG., 6 Bde. Gießen 1801; 2. A. m. Forts. von Rettberg in 7 Bden. 1834.
J. G. Veit Engelhardt, Handb. der KG., 5 Bde., Erlangen 1832 ff.
J. C. L. Gieseler (in Göttingen, † 1854), Lehrbuch der KG., 5 Bde. in 8 Abtlgn., Bonn 1824—57 (Bd. 4 u. 5 hrsg. von Redepenning).

In heterodox philosophierendem Geiste gehalten:

K. Hase, KG., Lehrb., zunächst f. akad. Vorlesungen, Lpz. 1834; 10. A. 1877.
Fr. D. Schleiermacher († 1834), Vorlesungen über KG., herausg. von Bonell, Berl. 1840.
A. F. Gfrörer († 1861), Allgemeine KG., Stuttg. 1841 ff. (7 Bde., bis z. J. 1000).
Ed. Zeller, Gesch. der chr. Kirche, Stuttgart 1847 (kurzes Komp.).
Ferd. Chr. Baur († 1860), Das Christenthum u. die chr. Kirche der 3 ersten Jahrhunderte, Tüb. 1853; 3. A. 1863). Ferner: Die chr. Kirche vom 4. bis 6. Jhdt.; die des MA.s, der neueren Zeit u. des 19. Jahrhdts., zusammen in 4 Tln., herausg. von F. Fr. Baur u. E. Zeller (ebendas., 2. Aufl. 1863—73).
R. Rothe's Vorless. über KG. u. Gesch. des chr. Lebens, herausgeg. v. Weingarten, 2 Bde., 1875 f.

Im Geiste positiverer Spekulation gehalten:

Chr. W. Niedner, Gesch. der chr. K., Lehrbuch, Leipz. 1846; 2. A. 1866.
G. A. Fricke, Lehrb. der KG. (die ersten 8 Jhdte. beh.). Leipz. 1850.
R. Hasse, Vorless. über KG., hrsg. v. A. Köhler, Lpz. 1867; 2. A. 1872. 3 Bde.

Vom allgemein evangelischen Standpunkte:

A. Neander, Allgemeine Geschichte der chr. Religion u. Kirche (6 Abtlgn. in 11 Bd., bis z. J. 1416 reichend). Hamb. 1824—52; 3. A., Gotha 1856 f. (2 Bde.).
K. R. Hagenbach († 1874), Vorlesungen über die KG. v. d. ältesten Zeit bis z. 19. Jhdt. (nach und nach abteilungsweise erschienen, zuerst 1834 ff. Vorl. über Wesen u. Geschichte der Reformation). Neueste Gesamtausg. in 7 Bdn., Leipz. 1868—72.
G. Fr. Böhringer († 1879), Die Kirche Christi u. ihre Zeugen, oder: Die KG. in Biographien, 24 BB. bis z. Schlusse des MA.s. Zürich 1842 ff. 2. A., bearb. unter Mitwirkung von Paul Böhringer: ebend. 1873 ff.

Vom ev.-reformierten Standpunkte:

Jos. Milner, The History of the Church of Christ (5 vols., Lond. 1794—1809); verbess. hrsg. durch Grantham 1847 (auch deutsch durch Pet. Mortimer, 1849).
James Robertson, History of the Chr. Church (4 vols. [bis z. J. 1517], Lond. 1866 ff.).
Edmond de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'Egl. chrétienne. 6 vols. Par. 1858—67 (deutsch v. Fabarius, Leipz. 1864—67).

Etienne Chastel, Hist. du Christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours. 5 vols., Par. 1881—83.
A. Ebrard, Handb. der Kirchen- und Dogmengeschichte, 4 BB. Erlangen 1862—67.
Ph. Schaff, Gesch. der alten Kirche v. Christi Geburt bis z. E. des 6. Jhdts. 3 Tle. Leipz. 1867 (in deutscher Bearb. nur so weit erschienen). Neue engl. Bearb.: Hist. of the Chr. Church; new edit. revised and enlarged. N.-York 1882 ff. (vol. I—III, bis Greg. d. Gr.).
J. J. Herzog, Abriß der gesammten KG. 3 Tle. Erlangen 1876—82.

Vom ev.-lutherischen Standpunkte:
H. E. F. Guericke († 1878), Handb. der KG., mit steter Rücksicht auch auf die dogmengeschichtl. Bewegung. 2 BB. Leipz. 1833; 9. A. in 3 BB. 1865—67.
Bruno Lindner, Lehrb. der chr. KG., m. bes. Berücksichtigung der DG., 3 BB. Lpz. 1848—54.
H. Schmid, Handbuch der KG. 2 Tle. Erlangen 1880 f.
K. F. Aug. Kahnis, Der Gang der Kirche, in Lebensbildd. dargestellt. Lpz. 1881.
J. H. Kurtz, Lehrb. der KG. f. Stud., Mitau 1849; 8. A. in 2 Bdn. oder 4 Tln. Leipz. 1880 f.
(Dess. ausführl. Handb. der KG., 2 Bde. 1853—56, gedieh nur bis z. Schluß der altkirchl. Zeit.)

Kürzere Darstellungen (teils Lehrbb., teils popul. Vorless. u. dgl.):
Augusti (1834), Lobegott Lange (1846), H. Schmid (Lehrb. 1851; 2. Aufl. 1856), J. H. Kurtz (Leitfaden f. höhere Lehranstalten 1852; 9. A. 1878), Trautmann (3 BB. 1851), K. Sudhoff (Vorless., 2 Tle. 1853), Zimmermann (Lebensgesch. der chr. K., 4 Tle., 1857 ff.), Th. Sauer (1859), Schneider, Kompendium der ält. KG. (1859), Ed. Köllner (Ordnung u. Übersicht der Materien der chr. KG., Gießen 1864), H. Weingarten, (Zeittafeln zur KG., 2. A. 1874). Thiele, 3. A. 1875. Spiegel, 2. A. 1877. KG. f. Schulen u. Familien, 21. Aufl. 1882 (Calwer chr. Verlag). Fr. Baum, KG. f. Haus u. Schule (illustriert), Nördl. 1881.

B. Römisch-katholische Darstellungen.

Fr. Leop. v. Stolberg († 1819), Gesch. der Religion Jesu, Hamb. 1806 ff. (15 BB., bis 430; Forts. Bd. 16—45 von Fr. v. Kerz, Bd. 46—53 von Brischar (Mainz 1825—64).
Th. Katerkamp, KG., 5 Bde. (bis 1153). Münster 1819—34.
Locherer, Gesch. der chr. Rel. u. Kirche, 9 BB. (bis 1073). Regensb. 1824 ff.
J. Ign. Ritter, Handb. der KG., 3 BB., Bonn 1826; 6. A. hrsg. v. Ennen, 2 Bde. 1862.
Rauscher, Handb. der KG., 2 BB. (bis 325), Sulzbach 1829.
Ruttenstock, Institutiones hist. eccl. N. T. Vindob. 1832—34. III tomi.
Cl. Vascotti, Inst. h. ecc. N. Foed. Vind. 1851. Ed. IV cur. Hiptmair, 2 voll. 1882.

Streng ultramontan:
Hortig-Döllinger, Handb. der KG. 2 BB., Landshut 1826 ff., 2. Aufl. 1843, von Döllinger allein (reicht nur bis 1517).
J. Alzog († 1878), Universalgesch. der chr. Kirche. Mainz 1840; 9. A. 1872; 10. A. in 2 BB. von Kraus 1881.
Abbé Rohrbacher, Hist. universelle de l'Eglise, 29 vols., Par. 1842 ff.; 6 éd. (in 14 voll.) ib. 1872. Auch deutsch von Hülskamp, Rump, Tappehorn rc., Münster 1858 ff.; bis jetzt 23 BB.
Henrion, Hist. ecclésiastique depuis la création, 25 tt. Paris 1852 ff.
J. Ad. Möhler († 1838), (nachgelassene) KG. hrsg. v. Gams, 3 Tle., 1867 f.
Luigi Anelli, Storia della Chiesa, Milano 1875 (bis gegen 1400).
H. Brück, Lehrb. der KG., Mainz 1872, 3. A. 1884.
J. Hergenröther, Handb. der allg. KGesch. (in Herders Theol. Bibliothek, 3 Bde. Freiburg 1876 f., 2. A. 1879—81.

Anti-infallibilistisch:
Fr. Xav. Kraus, Lehrb. der KG. f. Studierende, Trier 1872 f., 2. A. 1882.
Jos. Langen, Gesch. der röm. Kirche bis z. Pontifikat Leos I. Bonn 1881. [Altkatholisch. Soll fortgesetzt werden].
Joh. Rieks, Gesch. der chr. Kirche u. des Papstthums, Lahr 1882 [altkath. Tendenzschrift].

Populäre kath. Darstellungen u. Lehrbb.:
Annegarn, Gesch. der chr. Kirche, 3 Bde. (Münster 1842); Sporschil (3 Bde. 1846 ff.); Stiefelhagen (2 Bde., 1860); Feßler (1857, 3. A. 1868); H. Rolfus, Gesch. des Reiches Gottes auf Erden rc. (Freib. 1884; 2. A.).

C. Griechisch-katholische Darstellungen.

Philaret, KG. Rußlands, deutsch v. Blumenthal. 2 BB. 1872.
Iwanzow-Platonow, Die Häresien und Schismen der drei ersten christl. Jhdte., Moskau 1877 [russ.].

J. Malyschewskij u. E. Golubinskij, Gesch. der russ. Kirche, I. (bis z. E. des 13. Jhrh.). Moskau 1880 f.

Anastas. Kyriakos, Ἱστορία ἐκκλησιαστική (2 Bde. Athen 1881).

4. Teildarstellungen oder Einzelfächer des historisch=theologischen Bereichs.

Werden die oben, § 2, aufgezählten sachlichen Parallelgebiete dem Momente der kirchenhistorischen Periodeneinteilung nicht unter=, sondern übergeordnet, so resultiert eine Reihe von Teildarstellungen oder kirchengeschichtlichen Einzeldisziplinen, welche — gleichsam emanzipierte Töchter oder mündig gewordene Kinder der Universalkirchengeschichte — dieser selbständig zur Seite treten, um ihre Thätigkeit zu ergänzen. Es kann das Interesse gründlicherer wissenschaftlicher Durchforschung des betr. Gebiets oder es können praktische Bedürfnisse sein — insbesondere das einer für gewisse Fächer des systematisch= und des praktisch=theologischen Bereichs zu gewinnenden historischen Substruktion und reicheren Materialsammlung —, denen zulieb diese Verselbständigung der Parallelgebiete vorgenommen wird. Die selbständig behandelte christliche Missionsgeschichte wird vor allem der Missionstheorie oder Evangelistik, indirekt auch der Katechetik, Homiletik und Pastoraltheologie zu Gute kommen. Die verselbständigte und mit gesteigerter Gründlichkeit dargestellte kirchliche Verfassungsgeschichte wird insbesondere der Kybernetik oder Kirchenrechts= und Kirchenverfassungslehre wichtige Dienste zu leisten haben. In ein ähnliches näheres Verhältnis wird die verselbständigte und erweiterte Geschichte der christlichen Sitte zur theologischen Ethik sowie gleichfalls wieder zur Pastoraltheologie treten. Aus Spezialdarstellungen der Kultus= und Kunstgeschichte, gewöhnlich zusammengefaßt unter dem Namen der christlichen Archäologie wird die Liturgik, neben ihr aber auch die Homiletik nebst noch anderen praktischen Fächern reichen Gewinn zu schöpfen vermögen. Die theologische Literaturgeschichte oder Patristik leistet zunächst ihrer Zwillingsschwester, der Dogmengeschichte, dann aber mit dieser zusammen der Dogmatik Dienste von besonderer Wichtigkeit. Aber auch für die Ethik, die Apologetik und Polemik, die Homiletik und Katechetik, überhaupt für den Inbegriff der systematischen und der praktischen Fächer, entspringt aus diesen in wechselseitiger Handreichung eng verbundenen beiden letzten Einzeldisziplinen der historischen Theologie der mannigfachste Nutzen.

Wird das in den genannten sechs Fächern enthaltene Material auf diese oder jene Weise anders abgegrenzt und kombiniert, als es hier geschehen, so können Neben= oder Zwischenfächer unter besonderen Namen entstehen, welche gleichfalls bald diesem bald jenem sonstigen Wissensbereiche oder praktischen Zwecke erheblichen Nutzen zu gewähren vermögen. Aus der christlichen Ausbreitungs= und Verfolgungsgeschichte hat man, früher wenigstens, die Geschichte der Martyrien (Martyrologie; Persekutionsgeschichte) als besonderes Darstellungsobjekt herausgehoben; desgleichen aus der Geschichte des christlichen Lebens speziell die der Heiligen (Hagiologie), des Mönchtums oder Ordenswesens (Monachologie) und der Askese; aus der Verfassungsgeschichte speziell die Entwicklungsgeschichte des Papsttums (Papstgeschichte) und der Kirchenversammlungen (Konziliengeschichte); aus der Geschichte des Gottes=

dienstes speziell die der christlichen Kunstentwicklung (*Kunstarchäologie*, *kirchl. Kunstgeschichte*); aus der Geschichte der Theologie die Zusammenstellung eingehender geschilderter Lebensläufe berühmter Theologen (*christl. Biographie*); aus der Dogmengeschichte die Spezialdarstellung der Schicksale und Lehrbegriffe der bedeutenderen wie unbedeutenderen Häresien (*Ketzergeschichte*). Auch die *Symbolik*, eine Art von Ausschnitt aus der Dogmengeschichte, dem die speziellere geschichtliche und dogmatische Darstellung der bekenntnisbildenden Epochen als vorzugsweise wichtiger Wendepunkte des Gangs der kirchlichen Lehrentwicklung obliegt, gehört zu diesen Nebenformen der kirchenhistorischen Teildarstellungen. Sie ist von allen hier genannten die wichtigste, auch gemäß protestantischer Anschauungsweise. Ihre Erhebung zu einem selbständigen Gliede des historisch-theologischen Wissensbereichs — freilich eines solchen, das gleichzeitig schon den Übergang zur systematischen Theologie bildet und insofern der Missions-, Verfassungs-, Sitten-, Kultus- und Lehrgeschichte ꝛc. nicht ganz gleichartig erscheint — ist daher längst als notwendig erkannt worden. — Was die übrigen hier aufgezählten Nebenformen betrifft, so mögen einige derselben als veraltet oder als lediglich für das katholisch-erbauliche Interesse belangreich von evangelischen Gesamtdarstellungen der historischen Theologie auszuschließen sein; so insbesondre die Martyrologie und Hagiologie. Anderen mag man mit einem gewissen Rechte vorwerfen können, daß nur römische Idiosynkrasie ihnen eine besondere Bedeutung beimessen könne; so der Papstgeschichte als der „Geschichte einer weltlich-ungöttlichen Welt im Herzen der Kirche", nach J. P. Lange's Ausdruck; auch wohl der Konziliengeschichte, sowie der Ketzergeschichte als von der Dogmengeschichte losgelösten besonderen Disziplin. Immerhin kann der aus tiefer eindringender, quellenmäßiger Spezialdarstellung auch dieser Nebendisziplinen für mannigfache theologische Forschungsinteressen entspringende Nutzen unmöglich verkannt werden. Man denke nur an den geradezu klassisch zu nennenden Wert solcher Werke, wie die Geschichte der Päpste von Ranke oder wie Hefeles Konziliengeschichte! — So mag denn wenigstens die sie betreffende monographische Literatur in auszugsweise gebotener Übersicht hier eine Stelle finden. Von den sechs oder (die Symbolik mit eingerechnet) sieben vorzugsweise wichtigen, gleichsam normalen Einzelfächern der historischen Theologie bietet unser Handbuch teils selbständige Skizzen (Christl. Archäologie und Dogmengeschichte nebst Patristik; dazu das zur Systematik hinüberleitende Schlußfach der Symbolik), teils wird denselben in Verbindung mit denjenigen Zweigen der systematischen und praktischen Theologie, zu welchen sie in vorzugsweise naher Beziehung stehen, die nötige Berücksichtigung zu teil. So der Sittengeschichte in Verbindung mit der Ethik, der Verfassungsgeschichte im Zusammenhang mit der Kybernetik; der Missionsgeschichte als Einleitung und Substruktion zur Missionstheorie. Daselbst ist auch das Wesentlichste der auf sie bezüglichen Literaturangaben zu finden.

Literatur der mehr nebensächlichen historisch-theologischen Einzelfächer.

1. **Martyrologie.** Über die älteren Martyrologien z. B. das Mart. Romanum, das des Hieronymus, Beda, Wandelbert, Hraban, Ado, Usuardus, Notker ꝛc. S. den Art. Acta martyrum von Rettberg-Zöckler, in PRE. Bd. I. Ebendaselbst s. über die Sammelwerke aus dem 17. Jahrhundert, wie Wilsons Mart. Anglicanum 1608, de Saussay's M. Gallicanum 1637, Salazars M. Hispanicum 1651 ꝛc.; desgleichen über das Mart. Ordinis Praedicatorum v. Siccus 1637, das M. Franciscanum von de Moustier 1638, das M. Cisterciense

von Henriquez 1630 ff.; die Martyrographia Augustiniana von Maigretin 1628, u. s. f. — Für die uns näher liegende Zeit sind zu unterscheiden:

a) Kritische Sammlungen oder Neuausgaben älterer Märtyrerakten und Martyrologien: Ruinart, Acta primorum martyrum, Par. 1689 (auch Amsterd. 1813, Augsb. 1802, Regensb. 1859); vgl. das wertvolle neuere Supplem. dazu von Edm. le Blant, Les actes des martyrs, Par. 1882. || St. Evod. Assemani, Acta ss. martyrum Ecclesiae orientalis et occidentalis, 2 voll. Rom. 1748. || Martyrolog. Eccl. Graecae metricum ex menaeis etc. ed. L. G. Siber, Lips. 1727. || Pius Zingerle, Ächte Akten der hl. Märtyrer des Morgenlands, übers., 2 Tle. Innsbruck 1836. || Synaxarium: Heiligenkal. der kopt. Christen, a. d. Arab. von Wüstenfeld, Gotha 1879 f. (unvoll.). || Ausgaben des Martyrol. Rom. von Herib. Rosweyd (c. notatt.) 1613; ferner Antw. 1690, Venedig. 1738, Köln 1751, Rom 1846 u. ö.; auch deutsch von Deinl, Röm. Martyrol., 4 BB, München 1830 [vgl. das reichh. Ausgabenverzeichnis in Potthasts Bibl. med. aevi].

b) Erbauliche Zusammenstellungen: Chateaubriand, Les martyrs. Par. 1802 u. ö. (auch deutsch durch Haupt 1810, Hassler 1816, Fesenmayer 1864). || M. Henrici, Die Glorie heiliger Märtyrer und Märtyrerinnen, Leipz. 1846. || W. Reithmayr, Blumen der h. Geschichte der h. Martyrer, Schaffhausen 1847. || J. B. Saint Victor, Blüthen der Heiligenakten der Martyrer in chronol. Reihenfolge, deutsch durch Moy, 2 Bde., Regensb. 1849. || Ida Gräfin Hahn-Hahn, Die Märtyrer. Bilder aus den 3 ersten Jahrhh. Mainz 1856. || — Von protest. Autoren: Gottfr. Arnold, Erstes Martyrthum, 1695; W. Löhe, Martyrologium, zur Erklär. der herkömml. Kalendernamen, Nürnb. 1868. — Vgl. auch Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenth. Leipz. 1856, und G. Uhlhorn, Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenth. Stuttg. 1874, 3. A. 1879.

c) Evangelische Martyrologien (meist anhebend mit Hus und Hieronymus, oft aber auch eingeleitet durch Auszüge aus der älteren kath. Märtyrergeschichte): Jean Crespin, Hist. des martyr. ca. 1550; auch lat. Hist. martyrum, durch Claude Baduel 1556 (spätere vermehrte Ausgg. von S. Goulart, Genf 1570, und von Vignon, ebd. 1619. (Fol.). || John Foxe, Book of Martyrs. 1563, 1634 u. ö. || Actiones et monumenta martyrum eorum, qui a Wicleffo et Husso usque ad nostram hanc aetatem in Germ., Gall., Brit., Flandria etc. veritatem evang. sanguine suo obsignaverunt, Genev. 1560. || Märtyrbuch, Darinnen merkliche denkwürdige Reden u. Thaten vieler hh. Märtyrer beschr. werden, welche v. d. Zeiten der App. bis aufs Jahr 1574 rc. rc. Herborn 1590 u. ö. || P. Crocius, Groß Märtyrbuch und Kirchen-Historien, darinnen die Reden und Thaten vieler hh. Märtt. beschr. werden, welche bis 1597 hin und wieder rc. Hanau 1606. || Adriaan Corn. van Haemstede, Geschiedenis der Martelaren, 1559, 1565 u. ö. (vgl. üb. dieses älteste niederl. Märt.-Buch: Chr. Sepp, Geschiedkundige Nasporingen. Leiden 1873). || Martelaars spiegel der werelose Christen t'zedert a. 1524, etc. Harlem 1632. || T. J. V. Braaght, Martelaars spiegel der Doopgesinde. Amsterd. 1685. || The Baptist Martyrology, ed. by the Hanserd Knollys Soc. || Martyrologium Bohemicum od. die böhm. Verfolgungsgeschichte von 894—1632. Übers. v. Elsner, Berlin 1766, sowie von Czerwenka (Persekutionsbüchl. Gütersl. 1869). || A. W. Heckel, Die Märtt. der ev. Kirche in den ersten Zeiten nach der Ref. Nürnb. 1828. || J. F. Mürdter, Reformatt. u. Märtt. der ev. Kirche in England, Heidelberg 1854. || Volckert u. Brock, Die Märtt. der ev. Kirche. Frankf. 1862. || Th. Fliedner, Das Buch der Märtyrer und andrer Glaubenszeugen der ev. Kirche; 4 BB., Lpz. 1851 ff. || R. Christoffel, Lebens- u. Leidensbilder ev. Märtt. Italiens, Bern 1869. || Rácz Károly, Ungarische ev. Persekutionsgeschichte seit 1674 (in mag. Sprache), Sárospatak 1874.

2. **Hagiologie.** Die älteren Sammlungen erbaulicher Vitae patrum, von Ruffin, Palladius, Theodoret, Moschus rc. s. vereinigt in Herib. Rosweyd, Vitae Patrum u. Hist. eremiticae ll. X, Antwerp. 1628. — Aus dem M.A. bes. wichtig: Jacob. a Voragine (von Viraggio, † 1298): Legenda aurea s. Hist. Longobardica. Erste gedr. Ausg. 1473, neueste u. beste v. Gräffe, Leipz. 1843—46. Auch Petri a Natalibus Catalogus Sanctorum, Vicent. 1493, Venet. 1616. — Aus neuerer Zeit: Laur. Surius (Karthäuser in Köln), Vitae Sanctorum, VI tt., Colon. 1569, 1576; neue Ausg. in 12 BB. 8°. Turin 1875 ff. || Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, Antverp. 1643 ss. (begr. unter Mitwirkung von Gottfr. Henschen und Dan. Papebroch durch Joh. Bolland, S. J., † 1665; daher auch AA. SS. Bollandistarum, nach kalendarischer Anordnung jetzt in 60 BB. Fol. bis zum Schlusse des Monat Oktober gediehen (vgl. d. Art. Acta Sanctorum in PRE.[1], sowie Stokes, The Bollandists im Contemp. Rev. 1883, I.). || Mabillon, Acta SS. Ordinis S. Benedicti, 9 t. fol., Par. 1666 ss. || Alban Butler, Lifes of the Fathers and Saints, 1760; nov. ed. Derby 1843 ss. — Dass. Werk französ. durch Godescard 1763 (auch 1786; 1836) u. deutsch durch Räß u. Weiß in 23 BB., Mainz 1823 ff.

Kürzere erbauliche Zusammenstellungen. Bes. wichtig: W. Cave, Apostolici, or

History of the Apostles and Fathers in the three first Centuries etc., nebst der Forts. Ecclesiastici, or Hist. of the Fathers of the fourth Cent. (Lond. 1680 ff.). Hierauf fußt, in freier Nachahmung: Gottfr. Arnold, Vitae Patrum oder Leben der Altväter, 1700; vgl. auch desselben Erste Liebe oder wahre Abbildung der ersten Christen im Gl. und Leben 1696, 1700, 1722; n. Ausg. Stuttg. 1862. ‖ H. Baillet, Vies de Saints, Par. 1704. ‖ Vies des SS. Pères des déserts et des SS. Solitaires d'Orient, 2 vols., Anvers 1714. ‖ Godescard, Abrégé des vies des pères, des martyrs et des autres principaux Saints, 4 vols. Nouv. édit. Lyon 1826. ‖ Paul Guérin, Les petits Bollandistes; vies des Saints, 18 vols. 7. éd., Par. 1876. ‖ (G. Tersteegen) Auserlesene Lebensbeschreibungen heil. Seelen, 3 Bde., Frankf. 1735; 3. Aufl. Essen 1784. ‖ (Joh. E. Goßner), Leben heiliger Seelen, 2 Bde. 2. Ausg. München 1815 (Auszug aus dem vor. Werke). ‖ J. H. Newman, Die Kirche der Väter; Bilder aus dem Leben und den Schriften der Väter des 4. u. 5. Jhdts. A. d. Engl. v. Kayser, Köln 1859. ‖ Große illustr. Heiligenlegende auf alle Tage des Jahrs, bearb. v. Werfer u. Steck, Ulm 1859. Vgl. F. Piper, Die Zeugen der Wahrheit. Lebensbilder zum ev. Kal. auf alle Tage des J., 4 BB., Lpz. 1875 (der Ev. Kal. selbst: 21 BB., 1850—70).

Hagiologische Nachschlagewerke:

Ausführl. Heiligen-Lexikon &c. nebst einem Heiligenkalender, Köln 1719. ‖ J. Chr. Iselin, Histor. Lexikon, in welchem die Thaten der Patriarchen, Proph., App., Päpste, Cardinäle &c. 6 BB. Fol. Basel 1726—44. ‖ Conversationslexikon aller in der kath. Kirche verehrten Heiligen. Wien 1840 f. ‖ Pétin, Dictionnaire hagiographique, ed. Migne, Par. 1850. ‖ Stadler u. Ginal, Vollst. Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen &c. Augsb. 1858—82, 5 BB. ‖ —Vgl. auch den von Potthast, Bibl. hist. medii aevi gebotenen alphabetischen Index zu den AA. SS., sowie die Tabulae generales der Neobollandisten im Suppl.-Bd. d. Werks (v. 60).

3. **Mönchsgeschichte.** R. Hospinianus, De monachis s. de orig. et progressu monachatus. Tig. 1609. ‖ — Hipp. Helyot, Hist. des ordres monastiques etc. Par. 1714—19; deutsch: Helyots Ausf. Gesch. aller geistl. u. weltl. Kloster- u. Ritterorden, 8 Bde., Lpz. 1753. ‖ (Musson), Ordres monastiques etc., Par. 1751, deutsch (v. Crome, mit Vorw. von Walch): Pragmat. Geschichte der vornehmsten Mönchsorden, 10 BB. Leipz. 1774. ‖ Henrion, Hist. des ordres religieux, Par. 1835, deutsch bearb. v. J. Fehr, Allgem. Gesch. der M.-O., 2 Bde., Tüb. 1845. ‖ G. Giucci, Iconografia storica degli Ordini religiosi e cavallereschi, 9 tomi in 3 voll. Roma 1836—47. ‖ Montrond, Diction. des abbayes des monâstères, 2 vols. (t. 16 ff. von Mignes Encycl. th., Trois. série, Par. 1855 ff. ‖ Bulteau, Essais sur l'hist. monastique d'Orient, Par. 1860. ‖ Montalembert, Les moines d'Occident depuis St. Benoit jusqu'à St. Bernard. 7 vols. Par. 1860; deutsch v. K. Brandes. Regensb. 1861 ff. ‖ Wensley, Art. Monastery, in Smith u. Cheetham, Dict. of chr. antiqu. ‖ Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, Frankf. u. Erl. 1863. ‖ Diction. d'ascétisme (t. 45 u. 46 von Mignes Encycl. th., 2. série).

4. **Papstgeschichte.** Die älteren Papstbiographien von Pseudo-Anastasius bis gegen 1200 gesammelt in: Vitae Pontificum Romanorum a IX. usque ad. fin. XIII. Seculi ab aequalibus conscriptae, ed. Watterich, 2 tomi, Lips. 1862. — Sodann Theodorici de Niem, Vitae Pontiff. Rom 1288—1488 (in Eccardi Corp. scriptorum hist. med. aevi, I. 1). ‖ Platina (Bartolom. Sacchi de Platina, † 1481): Vitae Pontiff. Romanorum Venet. 1478 u. ö. ‖ A. Bower, Unpart. Geschichte der röm. Päpste. A. dem Engl. von Rambach, 10 BB. Leipz. 1751 ff. ‖ Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Gesch. des Papstthums, 2. A. Gött. 1758. ‖ Ph. Müller, Die röm. Päpste, 17 BB. Wien 1848 ff. ‖ R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Greg. I. bis Greg. VII. 2 Bde. Elberf. 1868. ‖ Leop. v. Ranke, Die röm. Päpste, ihre Ki. u. ihr Staat im 16. u. 17. Jh., 3 Bde., 1834 f, 7. A. Lpz. 1878. ‖ F. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA., 8 Bde., Stuttg. 1859 ff. 3. A. 1875—81. ‖ A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3 BB., Berl. 1867—70. ‖ W. Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums. Vortr., Berl. 1876. ‖ Mor. Brosch, Gesch. des Kirchenstaats seit dem 16. Jh., 2 BB., Gotha 1880 f.

Für die Bischofsgeschichte der einzelnen Länder vgl. die (zugleich für kirchl. Geogr. und Statistik wichtige) Gallia christiana der Brüder S. Marthe, die Espagna sagrada, die Illyria sacra, Ughellis Italia sacra u. s. f. Als zusammenfassendes Nachschlagewerk bes. brauchbar: P. B. Gams (Benediktiner), Series episcoporum Ecclesiae catholicae, quotquot innotuerunt a B. Petro apostolo. Ratisbonae 1873.

5. **Konziliengeschichte.** Die großen Sammlungen von Konzilien-Akten von Labbé u. Cossart (Paris 1672), J. Harduinus (12 voll. Par. 1715), J. D. Mansi (31 voll. f., bis 1590 reichend, Flor. et Ven. 1759 ff.; ed. instaur. Par. & Rom. 1884 ff.); auch Hartzheim, Concill. Germaniae (1740 ff.), sowie für die neueste Zeit die Laacher Sammlung: Concill. recentior. coll. Lacensis, 7 voll., Frib. 1870 ff. — Darstellungen: E. Richerii Hist.

concill. generalium. III t., Par. 1680. || Chr. W. F. Walch, Entw. einer vollst. Gesch. der K.-Versammlungen, Lpz. 1749. || A. J. Binterim, Pragm. Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und Diöcesanconcill., 7 BB., Mainz 1835 ff. || J. Frhr. v. Wessenberg, Die großen K.-Versammlungen des 15. u. 16. Jahrhdts. in Bez. auf K.-Verbesserung, 4 BB. 1840 f. || C. J. Hefele, Conciliengeschichte nach den Quellen, 7 BB. Freib. 1855 ff., 2. A. 1873 ff. (bis aufs Tridentin. Concil, dieses selbst ausgeschlossen). || Friedrich, Gesch. des Vatic. Concils, 1877 ff. (bis j. 2 BB.).

6. **Christliche Biographie.** Für die ältere Zeit u. f. den Katholizismus s. o. bei Hagiologie. Aus der prot.-biogr. Literatur: Gottfr. Arnold, Das Leben der Gläubigen oder Beschreibung solcher gottsel. Personen, welche in den letzten 200 JJ. bekannt geworden, Halle 1701. || J. Matth. Schröckh, Allg. Biographie, 8 BB. 1767 ff. || A. G. Rudelbach, Christl. Biographie, 7 Hefte, Leipz. 1849. || Basler „Sammlungen für Liebhaber der chr. Wahrheit u. Gottseligkeit" (seit 1784). || Christian Biography, herausg. v. d. Lond. Relig. Tract. Soc. || Tholuck, Sonntagsbibliothek oder ausgewählte Lebensbeschreibungen frommer Männer, 7 BB. Bielefeld 1850 f. Auch dess. Lebenszeugen der luth. K. des 17. Jhdts., und: Das kirchl. Leben des 18. Jhdts. || F. Piper, Die Zeugen der Wahrheit (s. o., Nr. 2). || Die Väter u. Begründer der ref. u. der luth. Kirche, eingel. von Hagenbach u. v. Nitzsch, Elberf. 1857 ff. (zus. 20 BB.). || Böhringer, Die K. Chr. 2c. (s. o., S. 16).

Lexikalisch: Außer den großen allgemein-biographischen Wörterbüchern von Michaud (Biographie universelle, 45. t., Par. 1842—65); Hoefer (Nouvelle biogr. générale, 46 vols., ib. 1857—66); Chalmers (General biogr. dictionary, 32 vols.), dem engl. Dict. of national Biogr. u. a. vgl. als spec. kirchl.-biogr. Nachschlagewerke: J. H. Blunt, Dict. of historical and doctrinal theol., Lond. 1870, sowie bes. Smith u. Wace, Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects & Doctrines, Lond. 1877 ff. (vgl. Bd. I, S. 119).

7. **Ketzergeschichte.** Die älteren Häreseographen hat Franz Oehler in s. Corpus haereseologicum, t. I, Berol. 1856 vereinigt herauszugeben begonnen; doch ist diese Sammlung unvollständig geblieben (Bd. I enth. nur die lateinischen Häreseologen Philaster, Augustin, Prädestinatus, Pseudotertullian, Pseudohieronymus, Isidor 2c. Vgl. noch Oehlers Ausg. des Epiphanius, 2 BB. 1859 f.). A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipz. 1884. — Für das MA. sind bes. wichtig die Byzantiner Euthymius Zigabenus (*Πανοπλία δογματική*, 24 BB., um 1118) und Nicetas Choniates, † 1204 (*Θησαυρός ὀρθοδοξίας*, 27 BB.), sowie die Abendländer Alanus ab Insulis, † 1203 (Summa quadripartita contra haereticos), Ebrard v. Betuna, Bonacursius, Moneta, Rainerius Sacchoni u. a. (vgl. die auf diese Polemiker gestützten neueren Darstellungen von C. Schmidt, Hist. et doctrine des Cathares et Albigeois 2 t., Par. 1849 u. v. Ulr. Hahn, Gesch. der Ketzer im MA., 1850). — Für die neuere Zeit: Schlüsselburg (luth.): Catalog. haereticorum 1597. A. Calov (l.), Synopsis controversiarum 1653. Dan. Chamier (ref.), Panstratia catholica, 1626 u. a. (vgl. u. bei Symbolik, Einl.). || L. v. Mosheim, Versuch einer unparteiischen Ketzergeschichte, 2 Bde., 1746—48. Chr. W. Fr. Walch, Vollst. Historie der Ketzereien, Spaltungen u. Religionsstreitigkk. bis z. Reformat. 11 Bde., Lpz. 1762 ff. || Vom kath. Standp.: Edm. Jörg, Geschichte des Protestantismus in s. neuesten Entwicklung, 2 BB. 1858 [schroff ultramontane Tendenzschrift]. K. Werner, Geschichte der apologetischen und der polemischen Literatur der chr. Theologie, 5 BB., Schaffhausen 1861—67.

Lexikalisch: J. H. Blunt (vgl. o.), Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties etc., Lond. 1874. Auch Smith im Dict. of Chr. Biogr. (s. Nr. 6).

5. Kirchenhistorische Hilfswissenschaften.

Sämtliche historisch-theologische Einzelfächer können, im Falle gründlich eingehender und wahrhaft instruktiver Beschaffenheit dessen, was sie bieten, auch zu Hilfswissenschaften für kirchenhistorisches Forschen und Darstellen werden. Es gilt dies zumeist von denjenigen Fächern, welche, wie die Kultus- und Kunstarchäologie, die Heiligen- und Mönchs-, die Konzilien- und die Ketzergeschichte eine reiche Fülle entlegner und schwer zugänglicher Details verarbeiten, auf welche der Kirchenhistoriker Rücksicht zu nehmen hat, ohne sie in ihrem vollen Umfange seiner Darstellung einverleiben zu müssen.

Außer diesen Hilfsdisziplinen, welche in der Doppelrolle, einerseits Zweck andererseits aber auch Mittel für das kirchenhistorische Darstellen zu bilden, auftreten, ist noch einer Reihe eigentlicher und unmittelbarer Hilfsfächer in Betracht zu nehmen. Es sind dies durchweg Disziplinen, welchen ein ausschließlich theologischer Charakter nicht eignet, auf die vielmehr der Historiker insgemein ebensowohl ein Anrecht geltend zu machen und Rücksicht zu nehmen hat, wie der Erforscher der christlichen Kirchengeschichte. Unser Handbuch wird ihnen, eben weil sie zugleich der allgemeinen Geschichtswissenschaft angehören und von deren Vertretern und Pflegern ex officio mit besonderem Eifer kultiviert werden, eine speziellere Darstellung nicht widmen, sondern nur kurz auf ihre jeweilige Bedeutung hinweisen. Theologischen Ursprungs sind sie übrigens insofern fast alle, als der Fleiß und das schöpferische Genie berühmter Vertreter der kirchlichen Theologie in der Regel den ersten Grund zu ihnen gelegt hat. Es ergibt sich dies schon aus unserem grundlegenden Überblick über die Gesamtentwicklung des theol. Wissens, insbesondere aus dem über die kirchliche Philologie und Diplomatik, die Chronologie und Geographie nebst Statistik Bemerkten. Die unten folgenden Literaturangaben werden den Sachverhalt noch näher veranschaulichen.

Wir unterscheiden Hilfswissenschaften für die reale und solche für die formale oder organische Thätigkeit des Kirchenhistorikers. Jene dienen dem kirchengeschichtlichen Stoffsammeln und erscheinen daher solchen gleichzeitig auch als Hilfsmittel dienenden Teildisziplinen wie Archäologie, Hagiologie 2c. vorzugsweise gleichartig und verwandt. Es sind dies 1. die allgemeine (vergleichende) Religionsgeschichte — als Überblick über den parallelen Entwicklungsgang von Heidentum und Judentum bis zur Gründung der Kirche eigentlich weniger Hilfsfach, als vielmehr Vorhalle (Propyläen) oder Substruktion zur Kirchengeschichte (vgl. I, S. 68); 2. die namentlich dem Dogmenhistoriker als wichtiges Hilfsfach unentbehrliche Geschichte der Philosophie, beides der vorchristlichen wie der christlichen des Mittelalters und der teilweise antichristlichen neuerer Zeit; 3. die kirchliche Geographie nebst Statistik — ein die kirchlichen Verhältnisse speziell berücksichtigender Ausschnitt aus der allgemeinen historisch-geographischen und -statistischen Wissenschaft, von besonderem Interesse für den Missions- und den kirchlichen Verfassungshistoriker; 4. die kirchliche Chronologie oder die Lehre von den verschiedenen bei der kirchenhistorischen Forschung in Betracht kommenden Ären oder Zeitrechnungen, ihrem Verhältnisse zum christlichen Kalender sowie den Methoden ihrer Zurückführung auf die Daten dieses letzteren. — Die formalen oder organischen Hilfswissenschaften richten ihr Absehen auf Instandsetzung des Kirchenhistorikers zum richtigen Verständnis sowie zur kritischen Beurteilung und Behandlung der Quellen seines Forschungsbereichs. Sofern hiezu chronologische Untersuchungen betreffend die Daten der Urkunden oft in entscheidend wichtiger Weise mitzuwirken haben, würde die kirchliche Chronologie unter den Disziplinen dieser Gruppe mit aufzuführen sein; jedenfalls hat sie, als von der realistischen zur formalistischen Klasse der Hilfsfächer hinüberleitend zu gelten. Als Haupthilfsmittel fürs hist.-theologische Quellenstudium nach seiner formalen Seite kommen sonst in Betracht: a) für die erste Hauptklasse kirchenhistorischer Quellen, die schriftlichen Urkunden 1. als

allgemeine Basis die kirchliche Philologie, d. h. die Grammatik und Lexikographie der Sprachen kirchenhistorischer Urkunden, insbesondere der mittelaltrigen Latinität und Gräcität, sowie 2. als speziellere organische Einführung ins Studium der Urkunden: die Urkundenlehre oder Wissenschaft der kirchlichen Diplome, in sich schließend die eigentliche Diplomatik und Handschriftenkunde (Lehre vom Material und der formalen Beschaffenheit der kirchlichen Dokumente und Codices), die Paläographie (Lehre von den darin angewandten Schriftcharakteren, Abkürzungen, Siglen ꝛc.), sowie die Sphragistik oder Siegelkunde (nebst der mehr nur politisch-geschichtlich belangreichen Heraldik oder Adelswappenkunde); b) für die Kunstdenkmäler und sonstigen kirchl. Monumente als zweite Hauptklasse kirchengeschichtlicher Quellen: die Monumental-Theologie oder theologische Erforschung kirchlicher Denkmäler; als Nebenfächer mit in sich begreifend die Epigraphik oder kirchliche Inschriftenkunde, sowie die Numismatik oder Lehre von den kirchlichen (päpstlichen, bischöflichen, klösterlichen) und sonstigen kirchenhistorisch bedeutsamen Münzen. — Ein gelegentliches Ineinandergreifen der Funktionen dieser verschiedenen Disziplinen ist selbstverständlich und unvermeidlich. Namentlich findet zwischen Paläographie und Sphragistik einerseits sowie zwischen Epigraphik und Numismatik andererseits manche Berührung statt.

A. Real-Hilfswissenschaften.

1. **Allgemeine Religionsgeschichte.** Für die Genesis und die früheren Bearbeitungen dieser Disziplin vgl. I, 68. — Neueste Darstellungen von bes. Wichtigkeit für den Kirchenhistoriker: J. J. Döllinger, Heidenthum u. Judenthum. Regensb. 1858. || Engelb. Lor. Fischer, Heidenth. u. Offenbarung. Mainz 1878. || Max Müller, Essay's (3 BB. 1869; 2. A. 1879); Einl. in die vgl. Religionswissensch., 2. A. 1876; Vorless. über Ursprung u. Entw. der Rel. (Hibbert-Vorl.), 1879. || C. P. Tiele, Kompendium der Rel.-Gesch. Berl. 1880. || O. Pfleiderer, Die Relig., ihr Wesen, ihre Gesch. 1870; 2. A. 1878. H. Delff, Grundzüge der Entwicklungsgesch. der Religion, Lpz. 1883. P. Gloatz, Speculat. Theologie in Verb. mit der Rel.-Geschichte, Gotha 1883 f. (bis jetzt 2 B.). || G. Rawlinson, The religions of the anc. world. Lond. 1883.
2. **Geschichte der Philosophie.** Neben den bekannten Darstellungen von H. Ritter, Überweg, Windelband, Zeller ꝛc. verdienen als das theol. Interesse besonders berücksichtigend Hervorhebung: Erdmann, Gesch. der Philosophie. 2 Tle. 3. Aufl. 1878. || Aug. Conti, Hist. de la philos., 2 vols. Trad. de l'Italien par L. Collas. Par., Brux. et Genève 1882. — Auch die Kompendien von Thilo (Kurze pragm. Gesch. der Philos., 2 BB., 1873—76), F. Chph. Poetter (Gesch. der Phil. im Grundriß, 2. A. 1882) u. a.
3. **Kirchliche Geographie, nebst Statistik.** Zur älteren Literatur (Spanheim, Sanson, Ste. Marthe ꝛc.) vgl. I, 69. — Aus unsrem Jahrhundert sind die gleichfalls dort schon erwähnten Arbeiten von Stäudlin (1804), Wiggers (1841) und Wiltsch (1846) samt des Letzteren Atlas sacer s. eccles. (1842) jetzt fast gänzlich veraltet. Etwas brauchbarer, wenigstens in statistischer Hinsicht: Karl vom h. Aloys, Statist. Jahrbuch der Kirche, Regensburg, seit 1860. || Neher, Kirchl. Geogr. u. Stat., 2 BB., daselbst 1864 f. || Armand de Mestral, Tableau de l'Eglise chrétienne, Lausanne 1870 (statist.-symbol.). || — Für kirchen-histor. Geographie vor allen wichtig (in kartograph. Hinsicht) Spruners hist.-geogr. Handatlas, 2. A., Gotha 1872—80. || Grundemann, Allg. Missionsatlas, ebendaselbst 1867—72. Dess. Kleiner Miss.-Atl., Calw 1883. || Ferner Böttcher, Germania sacra, 2 Bde. Leipz. 1873 (ein „kirchlicher Bädeker" f. Deutschl.). || H. Oesterley, Hist.-geogr. Wörterbuch des deutschen MA.s, Gotha 1883. — Auch die Hauréauschen Fortsetzungen des Gallia Christiana (vol. 14—16; Paris 1856—65), sowie Paul de Fleury, Notes additionelles et rectificatives au Gallia Chr., Angoulême 1881.
4. **Kirchliche Chronologie.** Für die Anfänge dieser Wissenschaft (Calvisius, Petavius, Usserius, Noris, Clemencet ꝛc.) s. I, 69. — Neuere Hilfsmittel: Pilgram, Calendarium chronologicum medii potissimum aevi monumentis accommodatum. Viennae 1781. || Ideler, Handb. der mathem. u. techn. Chronol., 2 BB., 1825 und: Lehrb. der Chron., 1831. || Piper, Kirchenrechnung, Berl. 1841. || Weidenbach, Calend. med. aevi, Ratisb.

1855. || Hampson, Medii aevi Calendarium, or dates, charters and customs of the Middle Ages with Kalendars etc. 2 voll. Lond., s. a. || Nilles, S. J., Kalendar. man. Vet. Ecclesiae tam orient. quam occid. 2 voll. Oenip. 1879. || Grotefend, Handb. der hist. Chronol. des deutschen MA.s u. der Neuzeit. Hannover 1872. || Brinkmeier, Prakt. Handb. der hist. Chronol. 1843; 2. verb. Aufl., 1882. || F. J. Brockmann, Syst. der Chronol., Stuttg. 1883 (popul. u. mehrfach unkrit.). || Bruno Krusch, Studd. zur christl.-mittelalterl. Chronol. Der 84 j. Ostercyklus u. s. Quellen. Lpz. 1880. Leist, s. u. B, 2.

B. Formal-Hilfswissenschaften.

1. **Kirchliche Philologie.** Du Fresne du Cange, Glossar. mediae et infimae Graecitatis, 2 voll., Lugd. 1688. Suicer, Thes. eccl. e Patrib. graecis, ed. 2, Amstel. 1728. — Für kirchl. Latinität insbes.: Du Fresne du Cange, Gloss. ad script. med. et infimae Latinitatis, 6 voll. f. Par. 1733; ed. Henschel, 7 voll., Par. 1840 ff. (neue verb. Auflage von Leop. Favre, seit 1883 erscheinend). || G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins, Breslau 1879 ff. (in Lieferungen). — Für die roman. Sprachen des MA.s: Roquefort, Glossaire de la langue Romane, 6 vols., Par. 1802. || F. Diez, Etymol. Wörterb. der rom. Sprachen, 2. A. 1861. — Für die älteren deutschen Sprachstufen: Graff, Ahd. Sprachschatz; Müller-Zarncke, Mhd. Glossar 1854—66; die mhd. Wörterbb. von Dieffenbach, Brinkmeier, Hildebrand, Lexer 2c.

2. **Diplomatik u. Paläographie.** Mabillon, De re diplomatica, Par. 1681: 2. ed. 1709. || Maffei, Istitut. dipl., Mantov. 1727. || Schoenemann, Vollst. System der allg. Diplomatik, 2 Tle. Hamb. 1801. De Wailly, Elements de paléogr., 2 vols. Par. 1838. || Silvestre, Paléogr. universelle, 2 voll., Par. 1841. || Chassant, Paléographie des chartes et des mscr. du 11e au 17e siècles, Par. 1854. — Für griech. Paläographie insbes.: B. de Montfaucon, Palaeogr. graeca, Par. 1708. || Bast, Comment. palaeographica, 1811. || Wattenbach, Anleitung zur griech. Pal., Lpz. 1867. || Gardthausen, Griech. Paläogr, Leipz. 1879. — Für lat. insbes.: Wattenbach, Anl. zur lat. Pal., Lpz. 1869; 2. A. 1872. || Ficker, Beiträge zur Urkundenlehre, 2 Tle., Innsbruck 1877. || F. Leist, Urkundenlehre: Katechismus der Diplomatik, Paläogr., Chronol. u. Sphragistik, Leipz. 1882.

[Lexikalisch: Walter, Lexicon diplomaticum, Götting. 1745. Baring, Clavis diplomatica, Hannov. 1754. || M. X. . . . ., Diction. de paléographie (t. 47 von Mignes Encyclop. théol. ou Nouvelle série de dictionnaires etc., Par. 1851 ff.). || Chassant, Diction. des abbréviations latines et françaises, Par. 1866. — Vgl. auch W. Arndt's Schrifttafeln z. Gebrauch bei Vorleſſ. und zum Selbstunterrichte, Berl. 1874—78].

3. **Sphragistik.** J. M. Heineccius, De veteribus Germanorum aliarumque nationum sigillis. 1719. || De Wailly u. F. Leist in den oben Nr. 2 angef. Werken. — Lexikalisch: M. Z. . . . , Diction de numism, et de sigillographie (to 32 v. Migne: Encyclop. theol.). Chassant et Delbarre, Dict. de Sigillographie, Par. 1860.

4. **Monumentale Theologie.** F. Piper, Einleitung in die monum. Theologie, Berl. 1867. || F. X. Kraus, Über Begriff, Umf., Geschichte der chr. Archäol., und über die Bedeutung der monumentalen Studien f. die hist. Theologie, Freiburg 1879. || J. N. Diepolder, Theologie u. Kunst im Urchristenthum, oder die ersten Blätter zu einer systemat. Geschichte der christl. Monumentaltheologie. Augsb. 1882. || V. Schulze, Der theol. Ertrag der Katakombenforschung. Leipz. 1883. (Vgl. die in den beiden ersteren Schriften gebotenen eingehenderen Lit.-Nachweise, sowie unten, in Schulzes Darst. der chr. Archäol.)

Zur Epigraphik: insbesondere: Maffei, Ars crit. lapid., 1775. || Morcelli, De stilo inscr. lat., 1781. || Franz, Elem. epigr. gr., 1840. || Zell, Hdb. der röm. Epigraphik, 2 BB. 1850. || Le Blant, Manuel d'épigraphie chrétienne, Par. 1869. || Piper, Über den kirchenhistor. Gewinn aus den Stud. d. Inschriften, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876.

Zur Numismatik insbes.: Bonanni, Numismata pontiff. Romanorum, 2 voll., Rom 1699. || Olearius, Prodrom. hagiol. numism., in Bibl. scr. eccl. Jen. 1711. || Eckhel, Doctrina nummorum, 8 voll., Vienn. 1792 ff. || Mionnet, Déscription des médailles antiques etc. 5 voll., Par. 1806—57. || M. Z . . . ., Dict. de numism. etc. (oben Nr. 3). || Cavedoni, Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino Magno etc., Moden. 1858. || Madden, Christ. Emblems of the Coins of Const. the Great, his family and his successors. Lond. 1877 f. || King, Early Christian Numismatics. Lond. 1873. F. Lenormant, Monnaies et médailles, Par. 1880.

(Vgl. auch die Artikel numismat. Inhalts in den christl.-archäol. Wörterbb. von Sigel, Martigny, Fr. X. Kraus; bes. in Smith u. Cheethams Dict. of Chr. Antiquities, s. v. Money).

C. Die historische Theologie.

---

2. Allgemeine Kirchengeschichte

dargestellt von

dem Herausgeber.

Inhalt.

a. Der allgem. Kirchengeschichte erster Teil: Das kirchliche Altertum, oder die Kirche in antiker (griechisch-römischer) Bildungsform.

b. Der allgem. Kirchengeschichte zweiter Teil: Das Mittelalter, oder die Kirche in teils byzantinischer teils romanisch-germanischer Bildungsform.

c. Der allgem. Kirchengeschichte dritter Teil: Die neuere Zeit, oder die Kirche in moderner Bildungsform.

Das kirchliche Altertum

oder die Kirche in antiker (griechisch-römischer) Bildungsform.

---

1. Allgemeine Charakteristik des kirchlichen Altertums.

„Die Zeit ist gekommen, daß des Menschen Sohn verkläret werde", sprach der Herr weissagend, als kurz vor seinem Erlösungstode die ersten Griechen ihn zu sehen begehrt hatten (Joh. 12, 20—23). Nur langsam vollzog sich dieses „Verkläretwerden des Menschensohnes", oder was dasselbe: dieses Übergehen des Heils von den Juden auf die griechisch-römische Heidenwelt, im Lauf der beiden folgenden Menschenalter. Die gesamte apostolische Zeit blieb dem Vollzug dieses Prozesses gewidmet. Seine stufenweise Verwirklichung gemäß jenem in Röm. 1, 16 formulierten heilsgeschichtlichen Grundgesetze wird besonders ersichtlich: für das petrinische Zeitalter am Kämmerer Kandace's und an Cornelius (Akt. 8. u. 10); für das paulinische am Prokonsul Sergius Paulus und an den Christen des pisidischen Antiochia (Akt. 13, 7 f. 46); für das johanneische an den sieben apokalyptischen Gemeinden Kleinasiens einerseits (Offb. 2 u. 3) sowie an der römischen Kirche des Clemensbriefs an die Korinthier andererseits. Den gewaltigsten Ruck vorwärts that die allmähliche Verschiebung des Schwerpunkts von Israel hinweg auf die hellenisch-römische Völkerwelt beim Übergang vom paulinischen zum johanneischen Zeitalter, damals als das vom Herrn geweissagte Gottesgericht über die Königsstadt und den Tempel des alten Bundesvolks erging. Beide Nationalheiligtümer sanken damals kurz nacheinander in Asche zusammen: das römische des kapitolinischen Jupiter im Bürgerkriege zwischen Vitellius und Vespasian (19. Dezbr 69), das jüdische bei der Zerstörung Jerusalems durch Titus (19. Aug. 70). Nur acht Monate trennten die beiden Katastrophen voneinander, die mit göttlicher Flammenschrift der Menschheit den Anbruch einer neuen Zeit des Heils verkündigten und mit einem Male Raum schafften für die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (Döllinger, Heident. u. Judent., S. 734).

Zur Vollendung gediehen erscheint der große Übersiedlungs- oder Verpflanzungsprozeß am Schlusse des johanneischen Zeitalters (Bd. I, S. 609 ff.). Das Heil in Christo ist von der jüdischen Hülle, unter deren Schutz es für

die Menschheit zubereitet worden, vollständig gelöst; der universalistische Geist des Christentums hat der Fesseln des jüdischen Partikularismus siegreich sich entledigt. Über alle orientalischen Provinzen des Römerreichs hin erscheinen mehr oder minder ansehnliche christliche Stadtgemeinden verbreitet, als Ausgangspunkte unaufhaltsamen weiteren Wachstums der Kirche nach Osten wie nach Westen zu. Auf dem kleinasiatischen Saatfelde des paulinisch-johanneischen Wirkens beginnen zu Trajans Zeit bereits die Göttertempel und die Verkaufsstätten des Götzenopferfleisches auf den Märkten zu veröden. In Rom aber erscheinen schon unter Domitian nahe Anverwandte des Kaiserhauses, wie der Konsular Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla, dem Christentum zugethan.

So ist also die Verpflanzung der Aussaat Jesu und seiner Jünger aus dem Garten des gelobten Landes auf das weite Ackerland der heidnischen Menschheit am Schlusse der Apostelzeit vollzogen. Die jugendliche Kirche, aus der Pflege der allmählich dahingestorbenen Apostel entlassen, hat ihre große Kulturmission zu verwirklichen begonnen, bestehend in Überwindung der ungöttlichen Substanz im hellenisch-römischen Heidentum durch den Geist des Christentums, sowie in Entwicklung dieses letzteren in der Form griechisch-römischer Bildung (Kurtz). Aus der zwischen judaistischem Partikularismus und paulinischem Universalismus noch geteilten Apostolizität, der Urform der Kirche, hat ihre Katholizität sich hervorzubilden begonnen: der heidenchristliche Standpunkt hat den judenchristlichen überall besiegt, und, wenn nicht gänzlich verdrängt, doch zu untergeordneter Bedeutung herabgedrückt. Freilich vollzieht die weitere Befestigung und Bethätigung des Prinzips der Katholizität sich nicht ohne langwierige Kämpfe mit äußeren wie mit inneren Widersachern. Die heidnische Staatsmacht, als Beschützerin der zwar gealterten, aber noch nicht völlig erstorbenen Volksregionen von Hellas und Rom, beginnt mit Feuer und Schwert gegen die als gottlos und ruchlos verdächtigten Bekenner der neuen religio illicita zu wüten. Und inmitten der weithin ausgestreuten Saat evangelischer Wahrheitserkenntnis wuchert erstaunlich rasch eine Fülle verderblichen Unkrauts empor, erwachsen teils aus heidnischem teils aus jüdischem Samen und für die inneren Seiten des kirchlichen Gesamtlebens: Lehre, Gottesdienstordnung, christliche Zucht und Sitte nicht minder jähe Gefahren drohend, wie die durch jene Verfolgungen seinem äußeren Bestande erwachsenden. Vor eine zwiefache Aufgabe also sieht die nachapostolische Christenheit sich gestellt: zum Kampfe gegen die auf Vernichtung ihrer Existenz abzielenden Gewaltakte der römischen Obrigkeit tritt ein Kampf gegen innerchristliche Verführungs- und Verderbensmächte, gegen die auf kirchlichem Boden selber aufkeimenden Versuche zur Einschwärzung heidnischer oder jüdischer Denkart, Sitte und Lehrweise hinzu. Der letztere Kampf erweist sich bald als der gefährlichere, für den innersten Lebenskern des Christentums bedrohlichere und darum auch bei weitem langwierigere. Während 2¼ oder, die Verfolgungsepochen der Apostelzeit seit Nero mit inbegriffen: 2½ Jahrhunderte dazu hinreichen, die Kirche nach standhafter Bestehung der äußeren Kampfesprobe zur Stellung einer Siegerin über die verfolgende Macht zu erheben, sind noch darüber hinaus vier weitere Jahrhunderte erforderlich zur allmählichen Unterdrückung und Ausscheidung der bald mehr judaistisch bald mehr hellenistisch

gearteten innerkirchlichen Verderbnisse; und dem Gesamtcharakter des katholisch-kirchlichen Lebens bleiben nur allzuvielerlei Spuren der von ihnen ausgegangenen entstellenden Einflüsse weit über die Grenzen der älteren Zeit hinaus anhaften.

Zwei Unterperioden des kirchlichen Altertums von ungleicher Länge treten sonach in scharfer Scheidung hervor. Während des unmittelbar nachapostolischen Zeitalters oder der Epoche der **Märtyrerkirche** erringt der zu wiederholtenmalen aus Tausenden von Wunden blutende Leib des Herrn durch die unwiderstehliche Gewalt der in standhaftem Dulden von ihr bekannten göttlichen Wahrheit den endlichen Sieg über die äußeren Feindesmächte. Während des nachkonstantinischen Zeitraums oder der Epoche der **Reichskirche** entwickelt die altchristliche Katholizität sich in mehrfach veränderter Richtung. Das tiefere und allseitigere Sicheinleben in die antiken Bildungselemente erzeugt rasch eine vielfach weltförmige Gestalt des katholisch-christlichen Lebens und Bewußtseins. Dieselbe äußert sich einerseits in gewaltthätig verfolgendem Auftreten der bis dahin selbst verfolgten Gemeine wider die Reste des Heidentums, andererseits in Bekämpfung der innerkirchlichen Lehreinseitigkeiten oder Häresien mit Waffen mehr des Fleisches als des Geistes. Unausbleibliche fernere Wirkungen dieser beginnenden Verweltlichung der Kirche sind das Eindringen massenhafter heidnischer Elemente in ihr kultisches und ethisch-soziales Leben, sowie auf kirchenpolitischem Gebiete die Ausbildung eines tiefklaffenden Spalts der Entfremdung zwischen der streng cäsaropapistisch geleiteten Reichskirche des Morgenlands und der teils unter dem Einfluß der römischen Bischöfe stehenden, teils nationalkirchlich entwickelten abendländischen Christenheit. Am Schlusse des etwa 400jährigen Zeitraums erscheint dieses Schisma zwischen kirchlichem Morgen- und Abendlande bereits bis zu völliger Unheilbarkeit entwickelt und der Orient obendrein durch anderweitige Spaltung sowie durch verheerende außerchristliche Feindesmächte (zuerst die sassanidischen Perser, dann die Mohamedaner) einer zunehmenden inneren Zerrüttung und Reduktion seines äußeren Bestandes preisgegeben.

Gesamtdarstellungen:

Sebast. le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles, 16 vols., Par. 1693.

Phil. Schaff, Geschichte der alten Kirche (bis Ende des 6. Jhdts.). Leipz. 1867; engl. in neu. Ausg. seit 1882 (o., S. 17).

Jos. Langen, Gesch. der röm. K. bis Leo I. (s. o., ebendas.).

Vgl. auch L. Ranke, Weltgeschichte, Bd. 3 (die röm. Kaiserzeit bis Const. II.) u. Bd. 4 (vom Tode Const.s 337 bis Greg. d. Gr, 604). Lpz. 1883 f.

Geschichte der vorkonstant. Zeit insbesondre:

J. L. Moshemii Commentarii de reb. Christianorum ante Const. M. Helmstad. 1753.

F. Chr. Baur, Das Christenth. u. die Kirche der drei ersten Jhdte., Tüb. 1853. 3. A. 1863.

A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche. 2. A. Bonn 1857.

E. de Pressensé, Gesch. der drei ersten Jh. d. Kirche, deutsch v. Fabarius. 6 B. Lpz. 1862 ff.

Ad. Hausrath, NTl. Zeitgesch. Bd. IV: Die nachapost. Zeit. 2. Aufl. Heidelb. 1877.

E. Renan, Les origines du Christianisme, 7 vols., Par. 1863—82 (vol. 4—7 die Zeit v. den App. bis auf Mark Aurel behandelnd).

B. Jungmann (kath.), Dissertationes sel. in h. eccl., t. I, Regensb. 1880 (mehr dogmenhist. wichtig, vgl. u. bei DG.).

Charles B. Waite, History of the Chr. relig. to the year 290. Chicago 1881.

W. H. Simcox, The beginnings of the Chr. Church. Lectures etc. Lond. 1881.

Th. Keim, Rom u. das Christenth.; Darstellung des Kampfs zwisch. dem alten u. dem neuen Glauben im röm. Reiche während der beiden ersten Jh. Hrsg. v. H. Ziegler, Berl. 1881.

Erster Zeitraum: **Die Märtyrerkirche** (Ecclesia pressa) oder die Zeit der Christenverfolgungen (100—323).

2. Chronologischer Überblick über die Zeit der Christenverfolgungen.

(Mit Hervorhebung der hauptsächlichen Verfolgungs-Epochen.)

I. **Das Zeitalter Trajans (98—117). Ignaz und die apostolischen Väter.** — *1.* Trajan's Verfolgung. An die Stelle der mehr vereinzelten, durch längere Pausen unterbrochenen blutigen Gewaltakte Neros und Domitians im apostolischen Zeitalter (vgl. Clem., I Cor. c. 1) ließ zuerst Ulpius Trajanus — der edelsten und besten Imperatoren einer, ebendarum aber auch eifriger Wahrer und Wächter der altrömischen Staatsreligion — einen Zustand anhaltender Bedrückung der Christen treten. Als Anhänger einer hetaeria (oder eines collegium illicitum) sollten sie der auf dieses Vergehen gesetzten Todesstrafe verfallen, wenn sie hartnäckig die Abschwörung mittelst Opferns vor den Bildern der Götter verweigerten. Nur polizeiliche Aufspürung der Teilnehmer an den christlichen Versammlungen oder Beachtung anonymer Angeberei sollte nicht stattfinden (Brief an den bithynischen Statthalter Plinius den Jüngern vom Jahre 104 oder 112; vgl. Plin. Epp. c. X, n. 96, 97). — Zu Märtyrern wurden durch diese Trajanische Verfolgung u. a. der greise Bischof Symeon von Jerusalem, Jakobus des Gerechten Nachfolger (107), sowie Bischof Ignatius von Antiochia, der als Verächter der Götter vom Kaiser zum Tode verurteilt, gefangen nach Rom geführt und hier im Zirkus von den Löwen zerrissen wurde (115 oder 116 nach gewöhnl. Annahme; 107 nach Tillemont, Wieseler, Nirschl u. AA., 104 nach Fr. X. Kraus). Die römisch-kirchliche Tradition läßt auch zwei der damaligen Bischöfe Roms als Märtyrer sterben, nämlich Clemens (nach Einigen schon unter Nerva 97, n. And. gegen 100) und seinen Nachfolger Euaristus (105 oder 109). Doch ist gleich den Regierungszeiten dieser angeblichen „Päpste" — des vierten und fünften, oder der Nachfolger von Petrus, Linus und Anenkletus nach altrömischer Sage — auch die Thatsächlichkeit ihrer Märtyrertode nur mit späten und zweifelhaften Zeugnissen belegbar.

2. Ignatius gilt vermöge seiner sieben Sendschreiben an die Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrnenser, und den Polykarpus — geschrieben in der angegebenen Reihenfolge, während der Reise zum Märtyrertode nach Rom — als einer der ältesten und angesehensten apostolischen Väter (vgl. die kräftige Zurückweisung der neutübinger Angriffe auf die Authentie dieser Briefe [in ihrer kürzeren, nicht interpolierten griechischen Textesgestalt] in Th. Zahns „Ignat. v. Antioch." 1874, sowie in dessen exeget.-krit. Bearbeitung der Briefe in der Hauptausgabe: v. Gebh., Harnack, Zahn, Patrum app. opp. Lips. 1876, II). Ihm stehen in dieser ältesten Gruppe nachapostolischer christlicher Schriftsteller nach Alter und Ansehen am nächsten einerseits Clemens von Rom (schrieb s. Ep. a. d. Korinther gegen 95 und † gegen 100), andrerseits Polykarpus v. Smyrna, dessen Brief a. d. Philipper kurz nach des Ignatius Tode, also spätestens 116 oder 117 verfaßt sein muß (s. c. 13) und der außerdem durch das gewichtige Zeugnis des Irenäus in s. Ep. ad Florinum als unmittelbarer Schüler des Ap. Johannes, mithin

als des Namens eines pater apostolicus vor Anderen würdig bezeugt erscheint (vgl. Zahn, l. c.). Von den übrigen Repräsentanten der ap.-patrist. Literatur gehören Pseudo-Barnabas und der Verf. der Epistel an Diognet dem Hadrianischen Zeitalter, Hermas, Papias v. Hierapolis, der unbek. Autor des s. g. II. Clemensbriefs an die Korinther, auch anscheinend der der jüngst entdeckten „Lehre der 12 Apostel" erst dem der Antonine an Vgl. schon Bd. I, S. 411 f.

II. **Die Hadrianische Zeit (117—138). Barcochba. Der Gnostizismus.** *1.* Die äußere Lage des Christentums bleibt unter Hadrian eine ähnliche wie unter seinem Vorgänger. Die Forderung der über das unausgesetzte Wachstum der Christenschaar aufgeregten heidnischen Volksmenge in Kleinasien, welche Massenhinrichtungen der verhaßten angeblichen Gottesleugner begehrte, fand beim Kaiser kein Gehör; vielmehr verbot ein Reskript desselben an den Prokonsul Minucius Fundanus (bei Euseb, KG. IV, 9) derartige tumultuarische Übergriffe, ließ also das streng gesetzlich geregelte Verfahren Trajans in Geltung (Verteidigung der Echtheit dieses Edictum Hadr. ad Fundanum gegen die Zweifel Keims, Overbecks ꝛc. bei K. Wieseler, die Christenverfolgung der Cäsaren bis zum 3. Jahrhundert, S. 18). Die von den athenischen Apologeten Quadratus und Aristides dem Kaiser im Jahre 124, bei seinem Passieren durch Athen auf der großen Reise durch alle Provinzen, überreichten Schutzschriften fürs Christentum, von welchen die des Aristides seit kurzem in armenischer Übersetzung fragmentarisch bekannt geworden, scheinen eine nicht unfreundliche Stimmung des Herrschers gegen die Kirche gewirkt zu haben. (Nach einer Hypothese Doulcets und A. Kihns soll auch die Ep. ad Diognetum von Aristides, und zwar, wie jener annimmt, zur Gewinnung Hadrians für die christliche Sache verfaßt sein, vgl. I, 23.) Doch läßt erst eine unbeglaubigte Sage bei Lampridius im 4. Jahrhundert Hadrian Christo einen Tempel erbauen. Besser bezeugt ist vielmehr die Nachricht über den Aphrodite-Tempel, den er in Jerusalem auf Jesu Todesstätte, sowie über die Zeusstatue, die er daselbst über dem Felsen seiner Grabstätte errichten ließ, um die Christen zu verhöhnen. Auch soll unter ihm ein weiterer römischer Bischof, Telesphorus — jenes Euarist dritter Nachfolger, nach den Zwischenregierungen des Alexander I. und Xystus (Sixtus) I. — angeblich gegen 136 Märtyrer geworden sein.

2. Barcochba's Aufruhr und seine Folgen. Am reichlichsten floß Christenblut während jenes furchtbaren Nachspiels des jüdischen Kriegs, das der Aufruhr des falschen Messias Barcochba (Sternensohn, vgl. 4 Mos. 24, 17), eines Jüngers des fanatischen Rabbi Akiba, während der Jahre 132—135 (oder wie Bodeck [M. Aurel. Antoninus, 1868] will: schon 122—125) herbeiführte. Näheres über Art und Stärke der damals jüdischerseits wider die Christen Palästinas, welche die Teilnahme an der pseudomessianischen Schilderhebung verweigerten, ausgeübten Gewaltthaten ist nicht bekannt. Die blutige Strenge des Siegers Jul. Severus, des Erstürmers von Bether, wo Barcochba nach verzweifeltem Widerstande fiel (135), galt nur den jüdischen Aufrührern. Desgleichen traf das kaiserliche Verbot, die auf den Trümmern Jerusalems errichtete römische Zwingburg Aelia Kapitolina zu betreten, lediglich die Juden. Befördert wurde der schon seit 70 im Gang befindliche Prozeß einer völligen Loslösung der morgenländischen Christen von den Juden durch diese Katastrophe. Die Reihe der judenchristlichen Gemeindevorsteher Jerusalems geht

im Jahre 135 zu Ende; der erste Heidenchrist, Markus, wird da Bischof des Ursitzes der Christenheit (Eus. KG., IV, 6). Das in seiner politischen Existenz jetzt völlig vernichtete Judentum arbeitet fortan um so angelegentlicher an seiner geistigen Rekonstruktion und Verfestigung mittelst der gelehrten Thätigkeit seiner Rabbinerschulen zu Jamnia oder Jabne (gegr. durch R. Jochanan ben Zakchai, bald nach 70), Lydda, Tiberias; später zu Babylon, Pumbeditha, Sura, Nahardea ꝛc. Das Zeitalter Hadrians legt so gewissermaßen den Grund zur Entstehung der talmudischen Tradition. Ihre frühesten Träger, die sogen. Tannaim (oder Schonim, d. i. Wiederholen des Gesetzes, *δευτερονομικοί*) bilden eine mit Jochanan ben Zakchai ums Jahr 70 und Gamaliel d. Jüngeren gegen 100 anhebende und mit R. Jehuda ha=Nasi oder Hakkadosch schließende Reihe berühmter Gesetzeslehrer, welche bis um 220 den Grundstock des jüdischen Corpus juris oder die sogen. Mischna zum Abschlusse bringen. Unrichtig ist, was vielfach über das Entstandensein auch des Buches Sohar, der ältesten Urkunde der sogen. Kabbala oder jüdisch=theosophischen Tradition, unter Kaiser Hadrian, und zwar speziell durch jenen R. Akiba sowie durch den etwas jüngeren R. Schimon ben Jochai, behauptet worden ist. Diese beiden Lehrer sind vielmehr gleichfalls den Miturhebern der Mischna in ihrer frühesten, noch ungeschriebenen Gestalt zuzuzählen, während die Kabbala erst mittelaltrigen Ursprungs ist (vgl. Dav. Cassel, Gesch. der jüdischen Literatur S. 170 ff.; Hecht, Gesch. der Juden, 5. A., S. 69 f.; E. Schürer, Neutest. Zeitgeschicht, S. 35 ff.).

3. Die Entstehung der gnostischen Häresien des 2. Jahrhunderts darf wohl in eine gewisse, wenn auch nur mittelbare Verbindung mit Hadrians religiösem Synkretismus, seiner Beförderung des Eindringens orientalischer Geheimkulte ins Abendland und seiner Begünstigung des hellenischen Mysterienwesens gebracht werden. Jedenfalls ist es Thatsache, daß die wichtigeren Hauptformen sowohl des heidenchristlichen als des judenchristlichen Gnostizismus seit der Regierung dieses Kaisers zuerst hervorgetreten sind. Von den erst im Zeitalter Antonins zur Ausbildung gelangten Gnostikerschulen ist eigentlich nur die des Marcion von hervorragenderer Bedeutung, und gerade in ihren Lehren kündigt sich bereits ein gewisser katholisierender Zug, ein Streben nach Vermittlung des gnostisch=synkretistischen mit dem spezifisch=christlichen Standpunkte an. — Mehr isoliert stehende, ohne größeren Anhang und Einfluß gebliebene Vorläufer des gnostischen Synkretismus innerhalb des apost. Zeitalters waren Simon Magus und Korinth gewesen: jener (der magister ac progenitor omnium haereticorum, wie Irenäus ihn nennt) manches Eigentümliche der späteren heidenchristlichen Gnosis antizipierend, dieser (gegen dessen Doketismus der Apostel Johannes sowie wahrscheinlich noch Ignatius eiferten) kraß judaistische Elemente, besonders sinnlich chiliastische Ideen und eine ebionitische Vorstellung von Jesu Person, mit ethnicistischen, namentlich der Statuierung eines besonderen niederen Schöpfergotts oder Demiurgen sowie der Verflüchtigung von Jesu Erlösungsleiden zu leerem Scheine, auf willkürliche Weise amalgamierend. Die auf diese beiden Urgnostiker gefolgten ausgebildeteren Systeme des häretischen Gnostizismus (der *γνῶσις ψευδώνυμος* im Gegensatze zur *γν. ἀληθής* eines Clemens, Origenes und der späteren Alexandriner) teilen sich zunächst in zwei Hauptgruppen: I. judaistisch=gnostische

Irrlehren oder Ebionitismus im weiteren Sinne — zerfallend in a) reinen oder eigentlichen **Ebionitismus**; b) milderes **Judenchristentum** (oder Nazaräertum, nach einer späteren Benennung); c) philosophierendes, essenisch gefärbtes Judenchristentum oder **Elkesaitismus** (Ebionitismus der Pseudo-clementinen sowie des Epiphanius, haer. 30) —; II. **heidenchristlichen** oder **eigentlichen Gnostizismus**. Der letztere zerfällt in zwei Hauptgruppen gnostisch-synkretistischer Lehrsysteme, bei deren Aufzählung wir, behufs Erzielung einer relativen Vollständigkeit, teilweise schon über die Grenze des Hadrianischen Zeitalters hinausgreifen müssen (die mit * bezeichneten Namen gehören erst der nach-hadrianischen Zeit an):

a) Systeme von **alexandrinischer** (d. h. platonisierend-emanatistischer) Grundrichtung: Basilides und die *Pseudobasilidianer, Karpokrates, *Valentin, *Monoimos der Araber, *Bardesanes von Edessa;
b) Systeme von **orientalisch-dualistischer** Grundrichtung, und zwar
   α) **syrisch-dualistische** Systeme: die Ophiten, Satornil (Saturninus), Kerdon, *Justin d. Gnostiker, *Tatian und die Enkratiten;
   β) **kleinasiatisch-dualistische** Systeme: *Marcion mit seinen Schülern *Apelles, *Markos, *Lukan 2c.

Näheres über Art und Inhalt der gnostischen Systeme gehört in die Dogmengeschichte. Hier sei nur noch hervorgehoben, daß Gnostiker mit antinomistisch-libertinistischen Grundsätzen, entspringend aus hochmütiger Verachtung des Demiurgen oder Judengotts und seines Gesetzes, sogen. Antitakten (von *ἀντιτάσσεσθαι τῷ νόμῳ*) oder Nachbilder der Nikolaiten des apost. Zeitalters (vgl. Apg. 6, 5; Apol. 2, 6. 15), als Abarten oder naturgemäße Entwicklungen einzelner Systeme teils der Gruppe a — namentlich der Basilidianer und Karpokratianer — teils der Gruppe b α (hier bes. der Ophiten), zur Ausbildung gelangten. Dagegen hielt Marcion und seine Schule im Ganzen sich freier von solchen Verirrungen.

III. **Die Zeit der Antonine (138—180). Erstes Blütenalter der Apologetik. Der Montanismus.** *1.* Unter Antonin dem Frommen († 161) währt der geächtete und öfteren blutigen Verfolgungen ausgesetzte Zustand der Christen fort, wie u. a. Justins Angaben in seiner Apologie über die vom römischen Stadtpräfekten Urbicus verhängten Hinrichtungen zeigen. Schwerlich läßt die Echtheit des von Eusebius (KG. IV, 13) dem Antoninus zugeschriebenen Reskripts *πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας*, worin der Christenglaube gegen etwaige Strafmaßregeln geradezu in Schutz genommen wird, sich behaupten. Auch scheint die Verfolgung der Gemeinde zu Smyrna unter dem Prokonsul Quadratus, welcher der 86jährige Bischof Polykarp als Märtyrer auf dem Scheiterhaufen zum Opfer fiel, neueren Forschungen von Waddington (1867) und Lipsius zufolge nicht erst unter Mark Aurel, sondern schon unter Antonin, etwa 155 oder 156 stattgefunden zu haben. Doch widersprechen dieser Zeitbestimmung, zu Gunsten der älteren, eusebianisch-hieronymianischen, z. B. Wieseler (a. a. O. S. 34 f.) und Keim (Aus dem Urchristent., S. 90). Ohne genügende Gewähr ist, was die römische Sage von den Martyrien zweier Päpste unter Antonin, des Hyginus um 140 und des Pius I. um 155, meldet.

2. **Markus Aurelius**, der tugendstrenge stoische Weise aus Epiktets

Schule (161—180) ließ den Verfolgungsmaßregeln wider die Christen eine bedeutende Verschärfung zu teil werden. Seine Edikte fordern, über die mildere Praxis Trajans und Hadrians weit hinausgehend, zur Aufspürung der Christen geradezu auf, sprechen den Anklägern das Vermögen der als Bekenner des verhaßten Aberglaubens Überführten zu und dulden die Anwendung der Folter behufs Herbeiführung von Geständnissen. Angebliche Unterbrechung der Verfolgungen im Markommannenkriege 174, infolge des Rettungswunders der legio fulminatrix — wo freilich heidnischerseits das Gebet nicht zum Christengotte, sondern zum Jupiter Pluvius als das Rettende angesehen wurde (Mosheim, Diss. de mirac. leg. fulm., 1733). Heftigster Ausbruch des Verfolgungseifers drei Jahre nach diesem Ereignisse in den Rhonestädten Lyon und Vienne 177, wo der 90jährige Bischof der ersteren Stadt Pothinus nebst seinen Diakonen Sanktus und Attalus, ferner die junge Sklavin Blandina und der 15jährige Knabe Ponticus zu Märtyrern wurden. Schon früher, um 166, soll Justin, der Apologet, in Rom durchs Schwert als Märtyrer gefallen sein; desgleichen um dieselbe Zeit nach der älteren Überlieferung Polykarp in Smyrna, s. o. — Auch das Martyrium der h. Cäcilia wollen Manche (De Rossi &c.) der M. Aurelschen Zeit, und zwar etwa dem Jahre 177 zuweisen, während das römische Martyrolog. den Tod dieser gefeierten Heiligen erst gegen 230, unter Alexander Severus, stattfinden läßt.

3. Zu den äußeren Angriffen gesellte sich seit Mark Aurels Zeit zuerst eine energische literarische Bestreitung des Christentums, und zwar doppelter Art. a) Indirekt, durch Versuche zu geistiger Neubelebung und sittlich läuternder Verjüngung des Heidentums; so nach dem Vorgange des Neupythagoräers Apollonius v. Tyana († 96) und des edlen Platonikers Plutarch († 120): Kaiser M. Aurel selbst in seinen stoisch-moralischen Sentenzen (*Τὰ εἰς ἑαυτόν*) und der pythagorisierende Platoniker Numenius von Apamea, ein syr. Vorläufer der Neuplatonikerschule Alexandrias; b) direkt und aggressiv, durch Verspottung der christlichen Lehre und Lebensrichtung, wie in Lucians Satiren De morte Peregrini, Philopseudes, Vera Historia etc., oder durch leidenschaftliche Polemik, wie in des eleganten Rhetors M. Cornelius Fronto († um 170) verlorener Rede gegen die Christen, in des Cäcilius Natalis Disputatio adv. Christianos, gegen welche wahrscheinlich der Minucianische Dialog Oktavius sich wendet, sowie vor allen in des platonisierenden und epikureisierenden Eklektikers Celsus *Λόγος ἀληθής* (geschr. 178, nach Keim), dem sieben Jahrzehnte später Origenes seine berühmte Apologie entgegensetzte.

4. Apologeten. Durch die Regierungszeiten beider Antonine hindurch erstreckt sich die erste Hauptepoche oder Blütezeit der christlichen Apologetik, zu welcher das Auftreten jener Athener Quadrat und Aristides unter Hadrian ein Vorspiel bildet. Vornehmster Vertreter der apolog. Litteratur unter Ant. Pius ist Justinus Martyr aus Flavia Neapolis in Samaria, christlicher Evangelist im Philosophenmantel seit seiner im 30. Lebensjahre erfolgten Bekehrung durch einen ehrwürdigen Greis am Meeresstrande, später streitbarer Gegner des christenfeindl. Cynikers Crescens, welchen übrigens nur eine unhaltbare Kombination des Eusebius als Urheber von Justins Märtyrertod unter M. Aurel dargestellt hat. Justin ist gemeinsamer Ausgangspunkt sowohl für die antijüdische als für die antiheidnische Lehrthätigkeit der folg.

altkirchlichen Apologeten — jenes durch seinen Dialog mit dem Juden Trypho, dieses durch seine Apologie an Kaiser Antoninus (deren herkömmliche Teilung in eine Apol. maior und minor wahrscheinlich des histor. Grundes entbehrt, da die zweite kleinere wohl nur als Anhang oder Nachtrag zur ersteren zu betrachten ist). Gleichfalls noch unter Antonin scheint Bischof Melito von Sardes — einer der fruchtbarsten christl. Schriftsteller dieser Zeit, Verf. von über 20 Werken (Eus. h. e. IV, 26) — seine, wohl nicht in echter Gestalt erhaltene Apologie verfaßt zu haben. Dagegen schrieben unter M. Aurel die kleinasiatischen Apologeten Miltiades und Claudius Apollinaris, der Assyrer Tatian, Schüler und Nachahmer Justins (*Λόγ. πρ. Ἕλληνας*), der Antiochiener Theophilus (*Πρός Αὐτόλυκον*, geschr. gegen 180), die ihren persönlichen Verhältnissen nach unbekannten Athenagoras (*Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*) und Hermias (*Διασυρμός τῶν ἔξω φιλοσόφων*), sowie wahrscheinlich auch der älteste lateinische Apologet Minucius Felix, Verfasser des für Tertullians apolog. Hauptwerk vorbildlich gewordenen Dialogs Oktavius. Vgl. was jene Griechen betrifft, das große Apologetenwerk von J. C. T. Otto, sowie Zahns und A. Harnack's gründlich eindringende Spezialstudien; über M. Felix bes. A. Ebert (1868) u. P. Schwenke (1883).

5. In kultusgeschichtlicher Hinsicht erscheint das Zeitalter der Antonine wichtig wegen des Einblicks in die noch überaus einfache und apostolisch lautere Weise der kirchl. Gottesdienstfeier, welche die Schriften der Apologeten, namentlich Justins, uns gewähren. Danach besteht noch keine Arkandisziplin — vgl. N. Bonwetsch, Ztschr. f. hist. Theol. 1873, II —, noch keine Auffassung der Eucharistie als eigentlichen Opfers, kein Exorcismus bei der Taufe (diese übrigens schon nach der „Lehre der Apostel" [c. 140 oder 150] auch als bloße Besprengungstaufe für gültig erklärt), kein ausgebildeteres Katechumenatsinstitut mit mehreren Stufen von Katechumenen, keine bestimmter geregelte Bußordnung ꝛc. (Wegen der Osterstreitigkeiten s. den folg. Abschn.)

6. Für die Entwicklung von Leben, Zucht und Sitte bietet wichtige Aufschlüsse zunächst die unter Antonin (z. Z. des römischen Bischofs Pius I. 140—155, nach dem schwerlich anzufechtenden Zeugnisse des Can. Murat.) abgefaßte apokalyptische Mahn- und Lehrschrift *Ποιμήν* des ap. Vaters Hermas in Rom, mit ihren Klagen über drohende Verweltlichung der Kirche, ihrem nicht monarchisch-episkopalistischen, sondern presbyterial-demokratischen Verfassungsideal, ihrer Empfehlung der wöchentlichen Stationsfasten (Mittw. u. Freit.), ihrer Behauptung einer Sühnkraft des Märtyrertods und einer Möglichkeit überverdienstlicher Tugendübung, ihrem Dringen auf Gewährung nur einmaliger, nicht öfter wiederholter Buße an Gefallene. Daran reiht sich dann die montanist.-novatianische Versagung der Absolution schon an nur einmal Gefallene als nächsthöhere Stufe der Strenge an.

7. Der Montanismus, begründet in Kleinasien etwa anderthalb Jahrzehnte nach Entstehung jener römischen Schrift, vertritt eine noch energischere Opposition gegen die in der kathol. Christenheit eingerissene Erschlaffung der Sittenstrenge und Erkaltung des apostol. Geistesfeuers. Als altchristliche Vorläufer des Puritanismus der Reformationszeit und zugleich als ekstatisch begeisterte Erneuerer der Charismen des apostol. Zeitalters, insbesondere der Prophetie, verkündeten Montanus († geg. 180), Prisca und Maxi-

milla († geg. 200) seit etwa 156, wo sie zuerst lehrend und weissagend in der phryg. Stadt Pepuza auftraten (nicht etwa erst seit 179, wie D. Völter, Ztschr. f. wissensch. Th. 1883, I, behauptet), das Gekommensein der vom Herrn verheißenen Zeit des Paraklet und das nahe Bevorstehen des tausendjährigen Reichs. Zu ihm gelte es für alle Jünger des Paraklet (oder Pneumatiker, im Gegensatz zu den Katholikern als bloßen Psychikern, 1. Kor. 2, 14) sich zu bereiten a) durch strengere Fasten als die kath.-kirchlichen, namentlich durch jährlich zweimalige Xerophagien (wochenlange Enthaltung von Fleisch 2c.); b) durch Verabscheuung der zweiten Ehe als Hurerei; c) durch Verschleierung der Jungfrauen und Meidung alles weltlichen Putzes, aller derart. Vergnügungen wie Theater, Zirkusspiele 2c.; d) durch Aufsuchen des Martyriums; e) durch absolute Verweigerung der Absolution an Mörder, Ehebrecher, Götzendiener und sonstige Gefallene. — Schwärmerisch-ekstatischer Charakter der Anhänger Montans in Kleinasien (daher auch Pepuziani, Καταφρυγες). Daher Einschreiten der Kirchenväter Claud. Apollinaris, Miltiades, Rhodon 2c. gegen sie auf Synoden zu Hierapolis und Anchialus seit 170. Frühzeitiges Gelangen einzelner Vertreter des Montanismus auch nach Rom; vgl. IV, 3.

IV. **Zeitalter des Commodus und seiner nächsten Nachfolger (180—202).** (Irenäisches Zeitalter.) *1.* Unter M. Aurels Sohne Commodus (180 bis 192) genoßen die Christen — abgesehen von einzelnen Fällen peinlichen Verfahrens, wie in Rom gegen einen Senator Apollonius (Euſ. KG. V, 21) — eine im ganzen wenig beunruhigte Existenz, wozu der Einfluß einer der Nebenfrauen des Kaisers, der dem Christentum zugethanen Marcia, beigetragen zu haben scheint (vgl. Aubé, Le Christianisme de Marcia, Par. 1879; Frz. Görres, D. Christent. u. d. röm. Staat z. Z. des Commodus, JBB. f. prot. Theol. 1884, II. III). Ähnlich blieb es unter dessen nächsten Nachfolgern Pertinax und Did. Julianus sowie während der Anfangsjahre des Septimius Severus, wo dieser wegen Heilung von einer schlimmen Krankheit, die ihm durch den christlichen Sklaven Prokulus (mittelst Ölsalbung, vergl. Jak. 5, 14) zu teil geworden, die Christen sogar begünstigte und z. B. im Jahre 197 gegen eine Aufwallung heidnischer Volkswut in Rom kräftig in Schutz nahm.

2. Verschiedene Anzeichen geben ein stetiges Umsichgreifen des Christentums durch Missionen während dieser letzten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts zu erkennen. So scheint die Katechetenschule Alexandrias mittelst Ausbildung von Evangelisten auf die Bekehrung der Nachbarländer wichtigen Einfluß geübt zu haben, besonders auf Cyrenaika einerseits und auf Arabien andererseits. Das „Indien", wohin der (aus Sizilien stammende) alex. Katechet Pantänus um 190 gezogen sein soll, um das Evangelium zu verkündigen, scheint das südliche Arabien gewesen zu sein; wie denn später auch Origenes in Arabien wirkte. Schon unter Mark Aurel erscheint ferner Edessa und das Königreich Osrhöne am Euphrat (unter dem Fürsten Abgar bar Manu) als fürs Christentum neu gewonnenes Gebiet. Desgleichen das südliche Britanien, dessen König Lucius vom römischen Bischof Eleutherus († 189) sich christliche Sendboten erbeten haben soll, sowie das gleichfalls wohl von Rom aus evangelisierte Nord-Afrika (Afr. proconsularis, nebst Numidien und Mauretanien).

3. Fortgesetzte Ausbreitung des Montanismus von Kleinasien aus — zunächst in Rom, wo Bischof Eleutherus durch seinen lugdunensischen Kollegen Irenäus (seit 178, † 202) zur Milde gegen die prophetisch-chiliastische Partei und deren Vorkämpfer Blastus, Proklus ꝛc. gestimmt wurde; dann, seitdem Bischof Viktor I. (190—199) durch den kleinasiatischen Konfessor Praxeas aus Smyrna und durch den fanatisch antichiliastischen Presbyter Gajus zu verfolgendem Auftreten gegen die römische Montanistengemeinde bewogen worden war, im prokonsular. Afrika. Hier trat um 201 in Karthago der glänzend begabte Presbyter Tertullian (geb. um 160 als Sohn eines heidnischen Centurio, berühmter Rhetor und Advokat in Rom, daselbst bekehrt 193; Presbyter in Karthago seit 196, † um 220) zur neuen Lehre über. Er reinigte dieselbe von manchen Auswüchsen und hob während der sept.-severischen Verfolgungszeiten die sich um ihn scharende karthagische Montanistengemeinde (Gem. der Tertullianisten) zu hoher Bedeutung empor.

4. Der sogen. Osterstreit zwischen jenem Viktor I. v. Rom und Polykrates, Bischof v. Ephesus (196) betraf die Frage, ob das christliche Passah, die jährliche Gedenkfeier des Tods und der Auferstehung Jesu, mit dem 14. Nisan, dem alttest. Passah-Termin und Zeitpunkt der Kreuzigung Christi, jedesmal zusammenfallen müsse (so die judaisierenden Katholiker Kleinasiens, später Quartodecimaner, d. i. „14. Nisan-Leute" genannt), oder ob vielmehr Zusammentreffen der Feier des Auferstehungsfests (Ostersonntags) mit einem Sonntage, wenn auch nur in der Umgebung der ι δ' (d. i. des 14. Nisan) stattzufinden habe — welcher letzteren Praxis die Mehrzahl aller Heidenchristen, nemlich alle Abendländer sowie im Orient die Christen von Äg., Paläst. und Pontos huldigten. Ein harmloseres Vorspiel dieser Kontroverse hatte schon im Antoninischen Zeitalter stattgefunden, bestehend in einem friedlich ausgehenden Meinungsaustausche zwischen Bisch. Anicet I. v. Rom und dem bei demselben zu Besuche anwesenden Polykarp v. Smyrna (155). Stürmischer als Anicet wollte Viktor I. gegen den die kleinasiat. Praxis verteidigenden Ephesiner Polykrates vorgehen. Allein sein Vorhaben, die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasiaten als judaisierenden Ketzern aufzuheben, wurde allenthalben gemißbilligt und durch das Einschreiten der gallischen Bischöfe unter Führung des Irenäus, der auch in diesem Falle, wie früher bei der monatist. Frage, zwischen kleinasiat. u. abendländisch-kirchlichen Grundsätzen vermittelte, verhindert. — Späterer Sieg der röm.-abendl. Praxis über die quartodecimanische auf dem Konzil zu Nicäa (vgl. unten, folg. Per., Nr. I).

5. Irenäus ist übrigens, trotz jenes energischen Vorgehens gegen Viktor, ein wichtiger Zeuge für das hervorragende Ansehen (die potior principalitas) der Kirche Roms als Wahrerin der apostol. Lehrüberlieferung in ihrer Reinheit: s. adv. haer. III, 3, 2. Hohe Bedeutung dieses KV.s überhaupt als vornehmsten Repräsentanten der s. g. kleinasiatisch-gallischen (oder auch gallisch-römischen) Theologenschule (vgl. u. V) sowie als in Hinsicht auf geniale Geistesfrische und Originalität unerreichten ältesten Musters der ketzerbestreitenden (antignostischen) Lehrthätigkeit in jenem Hauptwerke Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (s. Adv. haereses) l. V. Daher hat die Bezeichnung der gesamten hier in Rede stehenden Epoche als des „Irenäischen Zeitalters der Kirche" ein gewisses Recht (s. K. Graul, Die Kirche a. d. Schwelle des

Iren. Zeitalters, Lpz. 1860, und vgl. außerdem die Mongrr. von Duncker 1836, Böhringer 1842 [2. A. 1873], Ziegler 1871). Über seinen angebl. Märtyrertod 202 s. Nr. V, 1.

6. Im ersten Stadium der monarchianischen (od. altkirchl.-unitarischen) Streitigkeiten, das mit unserer Epoche wesentlich zusammenfällt, bestand übrigens Rom seine Probe als zuverlässige Wahrerin der kirchl. Rechtgläubigkeit nicht ganz glücklich. Von den beiden Lehreinseitigkeiten entgegengesetzter Art, die man unter dem gemeins. Namen Monarchianismus oder Unitarismus, d. h. der Verkennung des wahrhaft hypostatischen, persönlich-selbständigen Charakters Gottes des Sohnes in s. Verh. zum Vater zusammenfaßt: der modalistischen (oder patripassianischen, den Sohn ähnlich so wie Marcion mit dem Vater vereinerleienden) und der dynamistischen (denselben zu einer unpersönl. Kraft herabsetzenden, also den Standpunkt der ebionitischen Christologie reproduzierenden) durfte die erstere in der röm. Kirche bis gegen 200 und darüber hinaus, ungehindert vorgetragen werden. Ihren Hauptvertreter Praxeas (s. o.) lehrte erst Tertullian, als Anwalt der streng hypostasianischen Anschauungsweise der Montanisten (in der Schrift Adv. Praxeam, geschr. gegen 210) als gefährlichen Ketzer kennen. Dagegen wurde wider die dynamistischen Monarchianer, welche — als Erneuerer des Standpunkts der kleinasiat. Aloger (Logosgegner, Logos-Leugner) um 170 — seit dem letzten Jahrzehent des 2. Jahrh. in Rom lehrend aufzutreten versuchten, konsequent eingeschritten. So zuerst wider den ganz und gar ebionitisch lehrenden, Christum als *ψιλὸς ἄνθρωπος* bezeichnenden Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz (*Θεόδ. ὁ σκυτεύς*, zum Unterschiede von dem gleichzeitigen Theodorus *ὁ τραπεζίτης*, dem Stifter der gleichfalls dynamistischen Melchisedekiten-Sekte), welchen Bisch. Viktor exkommunizierte; dann wider den Aristoteliker Artemon, gegen dessen ähnlich geartete Irrlehre Victor's Nachfolger Zephyrinus (199—217) einschritt. — Spätere Fortbildner von Praxeas modalist. Lehrweise: Noëtus, Callistus, Beryllus, Sabellius. Späterer Hauptvertreter des Dynamismus: Paulus v. Samosata — vgl. die fg. §§.

V. Septimius Severus als Christenverfolger u. s. Nachfolger (202—222). — Tertullian; Clemens v. Alexandrien. *1.* Die septimische Verfolgung. Nachdem schon seit etwa 200 die kaiserl. Statthalter in Nordafrika einzelne blutige Exekutionen über christliche Bekenner verhängt hatten, erließ Sept. Severus 202 ein Verbot des Übertrittes zum Christentum wie zum Judentum bei schwerer Strafe. Der dadurch aufs Neue entfesselten Verfolgungswut fiel eine reichliche Zahl Märtyrer zum Opfer, darunter mehrere hochangesehene u. berühmte, wie angeblich in Lyon Irenäus (über dessen Martyrium aber bestimmtere urkundliche Nachrichten fehlen); in Alexandria: Leonidas, der Vater des (damals 17jährigen) Origenes, die edle Jungfrau Potamiäna mit ihrer Mutter Marcella, sowie der durch den Anblick ihres standhaften Duldens ergriffene und bekehrte Soldat Basilides; in Karthago: die edle junge Frau Perpetua mit ihrer frommen Sklavin Felicitas, beide wahrscheinlich zu Tertullians Montanisten-Gemeinde gehörig. — Einzelne Nachwehen der septim. Verfolgung erstreckten sich noch durch die Regierung seines schlechten, übrigens aber in s. Jugend von christlichen Einflüssen mehrfach berührten Sohnes Caracalla (211—217). Dagegen herrschte unter Makrinus (217) so-

wie unter dem schwelgerischen oriental. Synkretisten Heliogabal (210—222) Ruhe und Duldung für die Christen.

2. Wiederaufblühen der apologetischen Lehr= und Wehrthätigkeit in dieser Verfolgungsepoche, und zwar bes. auf zweien Punkten der Kirche:

a) in Karthago durch Quintus Septim. Florens Tertullianus (s. o.) als Begründer und ersten Hauptvertreter der nordafrikanischen Theologenschule (von streng biblisch=realistischem, philosophie=feindlichem Charakter) sowie deren eigentümlicher punischer Latinität, wichtig als Verf. der apol. Schriften ad Nationes ll. II und Apologeticum (beide, die sich wie roherer erster Entwurf und fertige Ausarbeitung verhalten, wohl dem Octavius des Min. Felix teilweise nachgebildet); De testimonio animae; de corona militis; ad Scapulam procons. Africae; adv. Judaeos, sowie noch zahlreicherer antignostisch=polemischer (außer adv. Prax. noch bes. adv. Marcionem l. V, adv. Valentinianos, adv. Hermogenem, De praescriptionibus haerett.), dogmatischer (De anima, De carne Christi, De resurrectione carnis) und praktisch=asketischer (De bapt., De poenit., De orat., De idololatr., De spectaculis, De pallio, De jejuniis adv. psychicos etc.).

b) In Alexandria durch Titus Flavius Clemens, des Pantänus Gehilfe (seit 190) und dann Nachfolger (seit 200) an der Katechetenschule, durch die septim. Christenverfolgung (202) zur Flucht nach Palästina genötigt, das. gestorben gegen 216. Als Verfasser einer großen dreiteiligen Apologie des Christentums, bestehend aus dem *Λόγος προτρεπτικὸς πρ. Ἕλληνας* (Cohortat. ad Graecos), dem *Παιδάγωγος* (3 BB.) und den *Στρωματεῖς* (Stromata, 8 BB., wovon das 8. nur noch trümmerweise erhalten); auch einer größtenteils verloren gegangenen skizzenhaften Schriftauslegung, *Ὑποτυπώσεις*, in 8 BB., sowie einer noch vorhandenen Homilie oder Paränese: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* (über Mt. 19, 21) wurde er Begründer und erster Hauptvertreter der alexandrinischen Theologenschule, welche durch ihre entschieden philosophiefreundliche, mystisch=spekulative und dabei mehrfach heterodoxe Richtung auf dogmatischem Gebiete, sowie durch ihre allegorisierende Schriftbehandlung nach Philonischem Muster gegenüber den orthodoxeren und mehr realistischen Schulen des Abendlands: der gallisch=römischen des Irenäus und seines Schülers Hippolyt (s. u.) und der nordafrikanischen Tertullians ꝛc. charakterisiert erscheint (Vertreterin der sogen. *γνῶσις ἀληθὴς ἤτοι ἐπιστημονική* im Gegensatz zur *γνῶσις ψευδώνυμος* der Gnostiker).

VI. **Von Alexander Severus bis zu Philippus Arabs (222—249). — Hippolytus und Origenes** (Origenistisches Zeitalter). *1.* Die Kaiser. Wie schon Heliogabals zweite Gemahlin Severina sich als entschiedene Christenfreundin verhalten hatte, so bewies seines Nachfolgers Alexander Severus (222—235) Mutter Julia Mammäa sowohl der christlichen Religion überhaupt als den gelehrten Studien ihres berühmtesten damaligen Vertreters Origenes ihre Gunst. Infolge hievon gesellte auch ihr Sohn den in seinem Lararium aufgestellten Büsten des Abraham, Orpheus und Apollonius v. Tyana diejenige Christi hinzu: ja er ließ den Spruch des Herrn Lk. 6, 31 in die Wand seines Palastes eingraben. Dagegen erließ sein Mörder und Nachfolger Maximinus Thrax (235—238) ein Verfolgungsedikt wider den christlichen Klerus, dem

u. a. zwei römische Bischöfe Pontianus und Anteros, jener im Exil auf Sardinien, dieser im Kerker im Rom (236), als Opfer fielen und durch welches auch Origenes eine zeitlang in Lebensgefahr gebracht wurde (s. u.). Die Gordiane und ihre Nachfolger Pupienus und Balbinus thaten nichts zur Störung des Friedens der Kirche. Philipp der Araber aber (244—249) soll nach der euseb.-hieronymianischen Chronik sogar Christ gewesen sein. Jedenfalls begünstigten er und seine Gemahlin Serena die christliche Religion in noch höherem Grade als Alex. Severus.

2. Callist und Hippolyt. Der erschlaffende, verweltlichende Einfluß, den diese längere Zeit des fast gänzlichen Nachlassens der Verfolgungen auf die Kirche übte, trat besonders in der römischen Gemeinde in den ärgerlichen Händeln des Schisma zwischen Callistus und Hippolytus (220—235) zu Tage. Callistus (Calixtus), ein freigelassener Sklave, der nach wechselvollen Lebensschicksalen als Nachfolger Zephyrins 218 röm. Bischof geworden war, wurde von einer starken Gegenpartei unter Führung des Presbyters Hippolytus, seit etwa 220 seines Gegenbischofs, wegen laxer Handhabung der Sittenzucht (Absolution von Ehebrechern, Mördern und zum Götzendienste Abgefallenen) sowie wegen Begünstigung der modalistischen Häresie des Noëtus aus Smyrna und seiner Anhänger Epigonus und Cleomenes, welche eine dem Patripassianismus des Praxeas verwandte Lehre über das Verhältnis Christi zum Vater seit etwa 215 in Rom vortrugen, angeklagt. In manchen Stücken mag diese rigoristische Opposition weiter als nötig gegangen sein, z. B. darin, daß sie dem Callist es zum Vorwurfe machte, wenn er niederen Geistlichen die Ehe gestattete. Doch wird sie im Ganzen mit ihrer Bekämpfung seines Laxismus im Rechte gewesen sein. Charakteristisch für die Schroffheit, zu welcher der Gegensatz zwischen Rigorismus und Laxismus schon gleich in diesem ersten kirchendisziplinarischen Schisma entwickelt erscheint, ist die Behauptung Callists: auch wenn ein Bischof eine Todsünde begehe, könne sein Presbyterium ihn seines Amtes nicht entsetzen. Die Spaltung währte unter Callists beiden Nachfolgern Urban I. und Pontianus fort, bis zum Regierungsantritt des christenfeindlichen Kaisers Maximinus Thrax (235), der beide Gegenbischöfe, Pontianus und Hippolytus nach der Insel Sardinien verbannte. Hier scheinen beide bald nachher gestorben zu sein; denn wenn Hippolytus in einer späteren Dichtung des Prudentius (Anf. des 5. Jhdts.) als erst in der Decianischen Verfolgung, und zwar nachdem er Anhänger der Novatianischen Partei gewesen sei, zum Märtyrer geworden gefeiert wird, so liegt dieser Angabe offenbar eine Art optischer Täuschung (Verwechslung der Rigoristenpartei der Jahre 251 ff. mit derjenigen der Jahre 220 ff.) zu Grunde.

3. Hippolyt als Gelehrter und Schriftsteller. Er war Verfasser zahlreicher Schriften laut dem auf der Kathedra seiner (1551 aufgefundenen) Statue eingegrabenen Verzeichnisse. Davon sind die meisten verloren, bes. die dogmatischen und apologetischen (wie *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*, *Περὶ ἀναστάσεως* an die Kaiserin Severina, s. o., *Πρὸς Ἰουδαίους*), auch die Mehrzahl der exegetischen. Von den polemischen Werken besitzen wir noch ein Fragment gegen Noëtus (18. Kapp.), ferner in abkürzender latein. Bearbeitung (unter Tertullians Schriften, daher „Pseudotertullian") eine kürzere Ketzerbestreitung: das *Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, endlich eine ausführlichere, dem großen

Irenäischen Werke teilweise nachgebildete Bestreitung der Häretiker in 10 BB.: *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* oder auch *Φιλοσοφούμενα*. Dieses letztgenannte Werk, erst seit 1842 relativ vollständig (bis auf das 2. und 3. Buch) entdeckt und vom ersten Herausgeber E. Miller (Oxford 1851) noch dem Origenes beigelegt, ist seit Bunsens und Döllingers Monographien (1852. 1853) und seit Duncker-Schneidewins kritischer Ausgabe (1855) als von Hippolyt herrührend ziemlich allgemein anerkannt, obschon jenes Schriftenverzeichnis der Statue seiner nicht ausdrücklich gedenkt.

4. Origenes, Sohn jenes Märtyrers Leonidas (geb. 185 in Alexandria, im Christentum unterwiesen noch durch Pantänus [† ca. 200], sowie durch Clemens, im J. 202 beim Martyrium seines Vaters beinahe auch zum Opfer der septim. Verfolgung geworden, 203 vom Bischof Demetrius zum Lehrer an der durch Clemens Flucht nach Palästina verwaisten Katechetenschule bestellt) ist neben Hippolyt der bedeutendste christliche Theologe der 1. Hälfte des 2. Jahrh. An vielseitiger Gelehrsamkeit, riesigem Fleiß (daher *Χαλκέντερος*, *Ἀδαμάντιος*), enormer Produktionskraft und bes. an spekulativer Begabung war er jenem noch überlegen. 228, bei einer Reise nach Palästina empfing er von den Bischöfen Theoktist v. Cäsarea und Alexander von Jerusalem den kirchlichen Satzungen zuwider die Presbyterweihe. Er zerfiel darüber, über die Heterodoxien seines dogmatischen Werks *Περὶ ἀρχῶν* (geschr. um 230), sowie über das früher schon in hyperasketischem Eifer an sich verübte Vergehen der Selbstentmannung (gemäß der allzubuchstäblich aufgefaßten Stelle Mt. 19, 12) mit dem alexandrinischen Kirchenfürsten Demetrius und wurde von diesem nach zweimaliger Verurteilung durch Synodalbeschlüsse (231 und 232) seines Lehramts entsetzt und exkommuniziert. Seitdem lehrte er in Cäsarea Stratonis, gefördert in seinen gelehrten Unternehmungen durch die Gunst der Kaiserin-Mutter Julia Mammäa, sowie später des Philippus Arabs (s. o.). Nur vorübergehend, während der Christenverfolgung des Maximinus Thrax, wo er sich einige Zeit in Kappadozien (bei Bischof Firmilianus v. Cäsarea) aufhielt, wurde diese seine Lehrthätigkeit unterbrochen. Er starb, nachdem er unter Decius mit großer Standhaftigkeit Folterqualen erlitten hatte, 254 zu Tyrus, wo man später noch sein Grab zeigte.

Bibl.-kritische und exegetische Arbeiten des Origenes: die Hexapla und Tetrapla (s. I, 177); die dreierlei Auslegungsschriften: *Σημειώσεις*, *Τόμοι*, *Ὁμιλίαι* zur Mehrzahl der alt- wie neutestamtl. BB., alle nach dem hermeneut. Kanon des dreifachen Schriftsinnes (s. I, 751) gearbeitet. — Dogmatische Schriften: *Περὶ ἀρχῶν* s. d. principiis ll. IV (s. o.), erhalten in einer Anzahl griech. Fragmente sowie in der lat. Übers. des Ruffinus. Verloren: 10 BB. *Στρωματεῖς*, sowie zahlreiche antihäretische Schriften. Gegen das stark spiritualisierende Werk *Περὶ ἀναστάσεως* schrieb später Methodius unter gleichem Titel. — Asketische Schriften: *Περὶ εὐχῆς* und *Λ. προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον* (aus der maximin. Verfolgunszeit). — Apologetisches Hauptwerk: *Κατὰ Κέλσου λ.* 8, geschrieben 249, auf Bitten seines Gönners, des von ihm zum kathol. Christentum bekehrten reichen alexandrin. Gnostikers Ambrosius.

5. Anfänge des Neuplatonismus. Beziehungen des Origenes zur neu entstandenen Neuplatoniker-Schule Alexandrias (er war wahrschl. philoso-

phischer Jünger des Ammonius Saccas [† 243], also Mitschüler Plotins [† 270], des Hauptdogmatikers der Schule während ihres ersten Entwicklungsstadiums). Nötigung zur apologet. Gegenwehr bot diese Schule den kirchl. Theologen vorerst noch nicht dar. Anders der Rhetor und Sophist Flav. Philostratus der Ältere, Verf. des indirekt gegen's Christentum sich wendenden hist. Romans *Τὰ εἰς τὸν Ἀπολλώνιον Τυανέα λ.* 8, worin der neupythagor. Poet des 1. Jahrhunderts als eine überlegene heidnische Parallele zu Christo gefeiert wird (um 220). Doch blieb dieser Angriff christlicherseits unbeachtet und unwiderlegt.

6. Origenes und Beryll. Eine Beteiligung des Orig. an den monarchian. Streitigkeiten fand statt durch s. Bekehrung des Bischofs Beryllos von Bostra, eines gemäßigten Modalisten, zur kath. KLehre (auf einer arab. Synode 244). Vgl. darüber sowie über des Origenes eigene Christologie, die in ihrer Behauptung eines ewigen Gezeugtwerdens des Sohnes zu Athanasius, in ihrer einseitigen Subordination des Sohns unter den Vater zu Arius im Verh. der Vorläuferschaft steht, weiter unten in der Dogmengeschichte.

VII. **Die Decianisch-Valerianische Verfolgungszeit (249—260). Cyprian, Dionys d. Große.** *1.* Decius und seine Nachfolger. Die erste wahrhaft allgemeine, auf alle Provinzen des Reichs sich erstreckende Verfolgung wurde durch Kaiser Decius Trajanus (249—51) über die Christen verhängt. Ein Herrscher von ungewöhnlicher Energie, beseelt von altrömischem Geiste, ging derselbe auf völlige Ausrottung der verhaßten neuen Religion aus. Daher Hinrichtungen, Exilierungen, Güterkonfiskationen, Einkerkerungen 2c., vollzogen an Christen aller Stände, vor allen aber an den Bischöfen. Wie denn teils unter Decius selbst, teils unter seinen mit ähnlicher Härte fortwütenden Nachfolgern Gallus (251—53), Volusianus (253) und Valerianus (253—60) eine besonders große Zahl Bischöfe und sonstiger angesehener Geistlicher den Märtyrertod zu bestehen hatte: So die römischen Bischöfe Fabianus (250), Cornelius (251), Lucius I. (253), Sixtus oder Xystus II. (258), sowie des letzteren Diakon Laurentius, ein besonders berühmt gewordener Märtyrerheld, getötet durch Braten auf einem Roste am 10. August 258. Ferner Presbyter Felix v. Nola (250), Bischof Cyprian v. Karthago (enthauptet 14. September 258) und in der oriental. Christenheit Bischof Babylas v. Antiochia (250) sowie Origenes (vgl. Nr. VI). — Ein Sichflüchten der Christen teils in Einöden teils in unterirdische Grabstätten, die Katakomben, um hier verborgene Gottesdienste zu halten, mag während dieser Verfolgungsepoche wohl in einzelnen Fällen stattgefunden haben; doch entbehrt die Vorstellung von einer „Kirche der Katakomben" (nach Kard. Wisemans Ausdruck) des geschichtlichen Grundes; vgl. Vict. Schultze, Die Katakomben 1882 (S. 73). Ebenso ist sagenhaft, was über ein erstes damals gegebenes Beispiel anachoretischer Lebensweise (Paulus v. Theben — vgl. Nr. VIII) von Hieronym. u. a. Lobrednern des Mönchtums berichtet wird; obschon allerdings innerhalb der christlichen Gesellschaft gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts an verschiedenen Orten professionelle Asketen (continentes, qui spadonatui se obsignant propt. regn. Dei, Tertull.) bereits lebten, wie Tert., Hippol., Clem., Orig., ja bereits Justin und Athenagoras dies bezeugen. — Dagegen hat wahrscheinlich erst seit dieser Verfolgungszeit, durch Herübernahme verschiedener Ausdrücke

und Gebräuche vom heidnischen Mysterienwesen, die sog. Disciplina arcani in der christl. Kultussitte sich entwickelt (s. Bonwetsch, Zeitschr. für histor. Theol. 1873).

2. Die Lapsi und die Bußzucht. Neben der großen Zahl der Märtyrer und Bekenner (Confessores) zeugt auch die Menge der Gefallenen von den ungewöhnlich erschütternden und verheerenden Wirkungen dieser Verfolgungsepoche. Man beginnt jetzt dreierlei Arten der Lapsi zu unterscheiden: thurificati (sacrificati), libellatici, acta facientes, d. h. Verleugner des Glaubens durch Opfern auf Götzenaltären, durch Erkaufung obrigkeitlicher Scheine, als hätte man geopfert, durch Abgabe verleugnender Erklärungen vor dem Richter. Auch hat wohl die Grundlage jener strengeren Bußdisziplin, kraft deren die büßenden Gefallenen mindestens Ein Jahr im stande der Exkommunikation verbleiben und die vier Bußstufen der *πρόςκλαυσις* (hiematio), *ἀκρόασις*, *ὑπόπτωσις* (adgeniculatio) und *σύστασις* durchzumachen hatten, bevor sie absolviert und zum Friedenskusse (pax, reconciliatio) und Abendmahlsgenusse (*μέθεξις τῶν ἁγιασμάτων*) wieder zugelassen wurden, schon in dieser Zeit sich ausgebildet. Bestimmte urkundliche Bezeugung dieser Bußpraxis findet freilich erst zu Anfang des 4. Jahrh. (im unechten Anhang zu Gregors des Wunderthäters Ep. canonica, und in den Synodalakten von Elvira, Arles, Ancyra ꝛc.) statt.

3. Schismen wegen der Kirchenzucht: a) das Schisma Felicissimi in Karthago 250—51, gegen des Bischofs Thascius Cäcilius Cyprianus (248 bis 58) angeblich zu große Strenge wider die Gefallenen und die denselben Empfehlungsschreiben (libellos pacis) gebenden Konfessoren. Also Opposition einer laxeren Partei — geführt vom Diakon Felicissimus, dem Presbyter Novatus und dem durch diese erhobnen Gegenbischof Fortunatus — wider einen rigorist. Bischof; seit Cyprians Rückkehr aus seiner mehrmonatlichen Selbstverbannung in die Wüste (seit Ostern 251) durch weises Einlenken und feste Haltung desselben bald unterdrückt. b) Das Novatianische Schisma in Rom seit 251: Opposition einer rigoristischen Partei unter dem Presb., späteren Gegenbischof Novatianus, sowie unter dem aus Karthago gekommenen und vermöge eines bedenklichen Gesinnungswechsels dieser Partei beigetretenen Novatus, gegen die milde Bußpraxis des Bischofs Cornelius. Dem letzteren hält Cyprian bei, als eifriger Wahrer der „Einheit der Kirche" gegenüber allen schismatischen Tendenzen (Hauptschrift: De unitate Ecclesiae, 251). Seine Polemik wider die sektiererischen Grundsätze der Novatianer, nach welchen a) die Kirche aus lauter Reinen bestehen müsse (daher ihr Name *Καθαροί*, (Cathari) und b) eine Absolution an einmal Gefallene von der Kirche nicht erteilt werden dürfe. Fortbestand von Novatianer- oder Kathar.-Gemeinden in Rom und anderwärts (z. B. in Konstantinopel) bis nach dem 5. Jahrh.

4. Ketzertaufstreit zwischen Cyprian und Stephan von Rom (253—256). — Trotz seines Zusammenstehens mit Cornelius gegen die Novatianer und trotz gelegentlicher Vota zu Gunsten eines Ehrenvorrangs des röm. Bistums in seinen Schriften (namentl. Ep. 55 ad Cornelium: „ . . . . . Petri cathedram — ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis orta est:" — aber nicht De unit. eccl. c. 4, wo die Worte „et primatus Petro datur etc." in den ältesten Handschriften fehlen und notorisch gefälscht sind), erhob Cy-

prian gegen seinen römischen Kollegen Stephan I. (253—57), als dieser die Praxis seiner Kirche, auch von Häretikern vollzogene Taufen (wenn sie nur auf Christi oder der Trinität Namen vollzogen seien) als gültig anzuerkennen, gegenüber den die Ketzertaufe unbedingt verwerfenden Christen Kleinasiens übereifrig verteidigte und die letzteren exkommunizierte, als Verteidiger der strengeren Praxis energischen Widerspruch. Drei von ihm geleitete karthag. Synoden (255 und 256) sprachen sich gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe aus. Desgleichen hielt Firmilian von Cäsarea in Kapp. (Ep. 75 inter Epp. Cypriani) entschieden auf Cyprians Seite; theoretisch auch Dionysius v. Alex., nur daß dieser zugleich begütigend und versöhnend auf Stephanus einzuwirken suchte (späterer Sieg der römischen Praxis auf den Synoden v. Arles 314 und Nicäa 325).

5. Kindertaufe und Katechumenat. — Einig war Cyprian mit der römischen Kirche und der gesamten katholischen Christenheit damaliger Zeit darin, daß er die Kindertaufe — entgegen dem wider sie eifernden Tertullian De bapt. 18 — als notwendig forderte (Synoden zu Karthago 252 und 256). — Tauf-Exorzismus seit eben dieser Zeit allgemein üblich. Cornelius von Rom (bei Eusebius VI, 43, 11) nennt im J. 251 als zu den niederen Kirchenämtern seiner Kirche gehörig neben Subdiakonen, Akoluthen, Lektoren und Ostiariern auch Exorzisten; desgleichen gedenkt Cyprian (Ep. 76 u. ö.) dieses Amts. — Mehrstufiges Katechumenat als Taufvorbereitung für Erwachsene: noch unbestimmt angedeutet bei Tertullian (der nur zweierlei Katechumenen kennt: Novitioli und Edocti oder Aquam adituri), sowie ähnlich bei Origenes; in dreistufiger Gliederung audientes, genuflectentes, competentes (φωτιζόμενοι) erst in den App. Konstitt., Anfang des 4. Jahrhunderts.

6. Dionysius der Große Bischof von Alexandria (248—265), Schüler des Origenes und zweiter Nachfolger von dessen Gegner Demetrius als alex. Bischof (zwischen beiden: Heraklas 232—248), ist neben Cyprian der größte Kirchenmann und Theologe dieser Zeit. Sein energisches und liebevoll aufopferndes Wirken als Oberhirt während der Verfolgungsstürme; zeitweilige Exilierung in die libysche Wüste unter Valerian 257. — Seine die heterodoxe Seite des Origenismus hauptsächlich fortbildende theologische Richtung trat besonders hervor a) im Streit mit dem Monarchianer Sabellius, dessen weitgehendem, die ontolog. Trinität und den hypostat. Unterschied zwischen Vater und Sohn aufhebendem Modalismus er einen überspannten Subordinatianismus, verwandt dem späteren der Arianer gegenüberstellte (Synode zu Alex. 261); deshalb zurechtgewiesen und zu teilweiser Revokation genötigt von seinem römischen Kollegen Dionysius (in dessen Schrift Ἀνατροπή 262); b) im chiliastischen Streit wider Bischof Nepos von Arsinoe (Bekämpfer der spiritualistischen Eschatologie des Clemens und Origenes in seinem Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν) und dessen Anhänger unter Presbyter Korakion, die er in dreitägiger Unterredung zu seiner antichiliast. Theorie bekehrte (über s. Schrift Περὶ ἐπαγγελιῶν, mit Angriffen auf die Apokal. als unapostolisch, vgl. Bd. I, 416, 483).

VIII. **Zwischenzeit zwischen der Valerianischen und Diokletianischen Verfolgung (260—303).** 1. Gallienus (260—268), Sohn und Nachfolger des als Kriegsgefangener der Parther gestorbnen Valerianus, hob durch ein Toleranz-

edikt die harten Verfolgungsmaßregeln seiner Vorgänger auf, ohne darum das Christentum ausdrücklich als rel. licita anzuerkennen. Die mit seiner Regierung anhebende 40jährige Zeit der Ruhe für die Christen war eine wesentlich vollständige, auch unter Kaiser Aurelian (270—75) nicht wirklich unterbrochene. Denn dieses Herrschers Absicht, verfolgend gegen die Kirche aufzutreten, kam wegen seiner baldigen Ermordung nicht zur Ausführung. Nur späte, mangelhaft beglaubigte Sagen lassen einige Märtyrer wie den röm. Bischof Felix I. (269—74), den kappadok. Hirten Mamas, den h. Sabas mit seinen 70 Gefährten, den Bischof Dionysius von Paris, 2c. unter ihm fallen (Frz. Görres, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, III).

2. Mächtige Ausbreitung des Christentums in diesen Friedenszeiten; in den Rhein- und Donaugegenden durch christliche Soldaten in den Heeren des Kaisers Probus; in Nordgallien durch den oben genannten Dionysius (St. Denys), Stifter der Kirche von Paris (ca. 250—270) und mehrere andere Missionare. Im Orient besonders durch Gregorius Thaumaturgus, den Apostel v. Pontos, seit 244 Bischof v. Neocäsarea, in welcher Stadt er sterbend (270) ebenso viele Ungläubige, nemlich nur noch 17, zurückließ, als sein Vorgänger ihm Gläubige zugebracht hatte.

3. Gregor d. Wunderthäter und Sabellius. Theolog. Bedeutung des pontischen „alter Moses", als bedeutendsten unmittelbaren Schülers des Origenes, der ihn (damals noch Theodorus m. Namen u. Heide) in Cäsarea bekehrt, getauft und längere Zeit unterrichtet hatte. Sein Panegyric. in Origenem und sonstige Schriften (z. Tl. erst neuerdings aus syr. Texten bekannt geworden, vgl. Ryssels Monogr., 1880). Seine Teilnahme am letzten Stadium des monarchianischen Streits, durch Auftreten wider den Modalismus des Sabellius einerseits und den ebionitisierenden Dynamismus des Paulus von Samosata andererseits. Gegen den Letztgenannten, Bischof von Antiochia seit 260, erhoben sich auch seine syr. Mitbischöfe, die auf mehreren Synoden, besonders einer im J. 269, seine Lehre als ketzerisch verurteilten. Der bis 272 durch Königin Zenobia von Palmyra auf seinem Bischofssitze Erhaltene wurde von Kaiser Aurelian, auf Grund eines zu seinen Ungunsten lautenden Spruchs der „Bischöfe in Italien und Rom", definitiv seines Amtes entsetzt. Mit ihm endigt die Reihe der monarchianischen Häretiker der alten Kirche.

4. Sittlich erschlaffende und verweltlichende Wirkungen der langen Friedenszeit, auf mehreren Punkten hervortretend: in einem abergläubigen Kultus der Märtyrer (Gregors des Wunderthäters angebliche Stiftung eines allgemeinen Märtyrerfestes mit allerlei weltlichen Lustbarkeiten seit etwa 260; Spuren von Anrufung der Fürbitte von Märtyrer in römischen Katakomben-Inschriften seit E. des 3. Jahrdts.); in zunehmender Kompliziertheit und sinnlicher Formfülle des sonntäglichen Gottesdiensts (laut Constt. app. l. VIII); in steigender Pracht der Kirchen und christl. Grabstätten; in wachsender Autorität des immer schroffer von der Laienwelt (*λαός, λαϊκοί*) sich scheidenden Klerus; dabei in allerlei verwerflichen Unsitten des letzteren, besonders dem ärgerlichen Verkehr mit Syneisakten (Agapetä, Subintroduktä), wie ihn namentlich Paulus von Samosata pflog.

5. Anfänge des Mönchtums. Reaktion hiegegen: teils Ausbildung

des Systems einer strengen Bußzucht (s. Nr. VII, 2), teils Hervortreten eines weltflüchtigen Zugs, der, bes. zunächst in Ägypten, Einzelne wie ganze Genossenschaften in die Wüste hinaustreibt. Als Begründer dieses **Einsiedlerlebens** (Anachoretismus, Monachismus) hat zwar nicht der ganz im Dunkel der Legende oder des erbaulichen Romans sich verlierende Paulus v. Theben (Einsiedler angeblich schon seit 250 † gegen 340), wohl aber **Antonius** aus Koma in Oberägypten (geb. 251, † 356) zu gelten, der ums J. 270 durchs Evang. vom reichen Jüngling erschüttert mit der Welt brach und nach vieljährigem einsiedlerischem Verweilen in der Wüste Gleichgesinnte zur Askese anzuleiten und genossenschaftlich um sich zu vereinigen begann. Er scheint dies letztere schon vor der diokletianischen Verfolgung, jedenfalls vor Konstantins des Gr. Zeit begonnen zu haben, mögen immerhin viele Einzelheiten von dem, was sein idealisierender Biograph Athanasius (bezeugt als solcher schon gleich nach seinem Tode 373 durch Gregor von Nazianz) über ihn berichtet, keinen Glauben verdienen, und mag ferner eine eigentliche Organisation und gesellschaftliche Disziplinierung des Mönchtums nicht von ihm sondern erst von seinem Schüler Pachomius im konstant. Zeitalter ausgegangen sein. Gegen Weingartens Versuch, die Genesis des Mönchtums überhaupt erst in die nachkonstantinische Zeit herabzurücken, spricht außer vielem andern (wie beispielsweise die Erwähnung eines „Jungfrauen-Gemachs“, παρθένων, dem Antonius bei seinem Entweichen in die Einöde seine Schwester überantwortete: V. Ant. c. 3) auch die Thatsache, daß schon Hierakas, ein Schüler des Origenes und älterer Zeitgenosse des Antonius († 90jährig gegen Anf. des 4. Jahrhdts.) bei seinem Wohnorte Leontopolis einen größeren Asketen-Verein, aus Männern und Frauen bestehend, gegründet, viele Jahre hindurch geleitet und zum Träger seiner eigentümlich heterodoxen Lehren gemacht hatte. Siehe des Epiphanius Nachrichten über diese Sekte der Hierakiten (haer. 67) und vgl. im übrigen das unten über die Literatur zu d. Frage Mitzuteilende.

6. **Entstehung der Manichäersekte.** Als ein merkwürdiger Nachzügler des Gnostizismus, denselben an wildphantastischer Abenteuerlichkeit und dualistischer Schroffheit seiner Spekulationen noch überbietend, tritt um 270 bei den Christen Persiens eine neue Mischreligion hervor: der **Manichäismus**, benannt nach s. Stifter Mani oder Manichäus, der unter dem Sassanidenkönige Schapur I. mit dem Anspruche, der von Christo verheißene Paraklet zu sein, als Religionsstifter auftrat, von den Christen gleicherweise wie von den Magiern ausgestoßen in Indien und andern Ländern Asiens umherwanderte, später in einer Höhle Turkestans sein mit Bildern ausgestattetes Evangelium, Ertenki Mani genannt, auffsetzte und unter König Hormuz, der ihn gegen die Feindseligkeiten der Magier schützte, seine Lehre ungehindert im Partherreiche ausbreiten durfte. Doch folgte schon 276 (n. anderen 274) diesem Gönner der ihm feindlichgesinnte Varanes (Behram), der den zu einer Disputation mit den Magiern Genötigten für besiegt erklärte und hinrichten ließ — angeblich durch lebendiges Schinden, nach Flügels Untersuchungen aber vielmehr durch Kreuzigung. — Differenz der altchristlichen (latein. und griechischen), der persischen und der arabischen Nachrichten über die Geschichte Manis sowie der angeblichen Vorgänger desselben. Soviel scheint sich als gemeinsames Gut der wirren, schwer zu sichtenden Sagen zu ergeben, daß

unter den früheren Gnostikersekten die judenchristliche der Elkesaiten (= den Mogtasilah oder „Täufern“ [ἡμεροβαπτίσται] der arab. Quellen) im Verhältnis einer gewissen Vorläuferschaft zum Manichäismus gestanden hat; gleichwie andererseits auch Einflüsse des Buddhismus, insbes. auf die asketische Seite des manich. Religionssystems, die Lehre von signaculum oris, sinus et manuum obgewaltet zu haben scheinen (d. Name von Mani's angeblichem Vater, Futtak, scheint = Buddha zu sein, ꝛc.). Vgl. die einschlägigen Untersuchungen von Chwolsohn, Flügel, Geyler (s. u. d. Lit.)

IX. **Die Christenverfolgung Diokletians und seiner Mitkaiser (303—311).**
1. Diokletians Anfänge. Aus politischen Rücksichten, sowie mitbestimmt durch die Christenfreundschaft seiner eigenen Gemahlin Prisca, seiner Tochter Valeria, seines Oberstkämmerers (praeposit. cubiculariorum) Lucianus ꝛc., hatte Kaiser Diokletian (284—305) während der ersten 12—14 Jahre seiner Herrschaft, die seit Gallienus geltende Toleranzpraxis gegenüber den Christen unangetastet gelassen, obschon er entschiedener Heide von abergläubisch-synkretistischer (etwas neoplatonisierender) Richtung war. Ähnlich seine Mitkaiser: der Augustus Valer. Maximianus Herculius (seit 286) und die beiden Cäsaren Galerius und Konstantius Chlorus (seit 292), von denen jedoch der Erstere bereits gegen 298 durch Purifikation seines Kriegsheeres von christlichen Elementen (zwangsweise Nötigung der christl. Soldaten zum Opfern, verbunden mit Ausstoßungen und auch Exekutionen) ein Vorspiel der späteren allgemeinen Verfolgung aufführte.

2. Die Verfolgung. Sie brach aus in Nikomedia, der Residenz Diokletians, durch den von diesem (angeblich am Permiralienfeste, d. 23. Febr. 303) erteilten Befehl, eine neuentstandene prächtige Kirche der dasigen Christengemeinde niederzureißen. Nicht eine christliche Verschwörung gegen den Kaiser (nach Burkhardts unerwiesener Behauptung), sondern das Zureden des Cäsars und kaiserl. Schwiegersohns Galerius bildete den Bestimmungsgrund zu dieser Maßregel, welche wie auch das ihr gefolgte, am Osterfest 303 publizierte erste Edikt gegen die Christen, noch keine blutige Unterdrückung derselben bezweckte. Aber die allerdings sehr harten Forderungen dieses Edikts, lautend auf Zerstörung der chr. Gotteshäuser, Degradation der Edlen, stete Versagung der Freilassung für chr. Sklaven, und besonders: Auslieferung und Vernichtung der heil. Schriften (der furchtbare Befehl der traditio codicum, das eigentlich Neue und Charakteristische dieser Verfolgung!) erzeugten Unruhen und Fälle von Auflehnung; so jenen des Christen Johannes in Nikomedien, der ein Exemplar des Edikts unwillig abriß und dafür als erster Märtyrer enthauptet wurde. Eine Feuersbrunst im kais. Palast kam hinzu, welche Galerius den Christen schuldgab. Daher nun rasch zwei weitere strengere Edikte folgten, gerichtet besonders gegen die Geistlichen der Kirche, deren Einkerkerung und gewaltsame Nötigung zum Opfern sie befahlen. Das 4. und härteste Edikt vom Herbste 303 dehnte die Forderung des Opferns auf sämtliche Christen, Geistliche wie Laien, aus und setzte die Todesstrafe auf den Fall des Widerstrebens. Daher nun zahlreiche Hinrichtungen in sämtlichen Teilen des Reichs, mit Ausnahme der vom christenfreundlichen Cäsar Constantius Chlorus sowie seit 306 von seinem Sohn und Nachfolger Constantin beherrschten Länder Britannien, Gallien und Spanien.

3. Galerius und Maximinus. Daß 305 die beiden Augusti Diokletian und Maximian abdankten, unter Erhebung des Galerius zum obersten Augustus (Nachf. Diokletians) sowie des Severus und Maximinus Daza zu Cäsaren, verschlimmerte nur die Lage der Christen. Dies besonders im Orient, wo Galerius 308 behufs völliger Ausrottung des verhaßten Christenglaubens sogar die Eßwaren auf den Märkten mit Götzenopfer-Wein oder -Wasser begießen ließ, um auf alle Weise den Abfall der Christen herbeizuführen. Das endlich im Dezbr. 310 von diesem ingrimmigen Verfolger (gemeinsam mit Constantinus und dem Cäsar Licinius) zu Nikomedia erlassene Toleranzedikt gestattete den Bekennern des Christentums, freilich nicht ohne sie wegen ihrer ἐθελοθρησκεία und ihres Sektenwesens zu tadeln, freie Ausübung ihrer Religion, dafür ihre Fürbitte für das Wohl der Kaiser und des Staats in Anspruch nehmend. Galerius überlebte diesen durch die Qualen einer ekelhaften unheilbaren Krankheit ihm abgepreßten Gnadenakt nur um wenige Monate. Der bei seinem Tode (311) mit Licinius die Osthälfte des Reichs teilende Maximinus Daza fuhr in seinen Provinzen Ägypten, Syrien, Kleinasien mit unverminderter Härte gegen die Christen zu wüten fort. Außer Hinrichtungen, Güterkonfiskationen, Verboten von Kirchenbau ꝛc. spielt die Verbreitung abscheulicher Lästerungen über Christum, enthalten in den sog. Pilatusakten, einem lügenhaften heidnischen Apokryphon, in seinen Maßregeln eine Hauptrolle.

4. Die Versuche zu literarischer Bestreitung des Christentums in der diokl. Verfolgungszeit gehen sämtlich von neuplatonischer Basis aus. Porphyrius, des Plotin Nachfolger als Leiter der alex. Neuplatonikerschule, Verfasser der als besonders scharfsinnig, gelehrt und darum gefährlich kirchlicherseits bekämpften 15 BB. Λόγοι κατὰ Χριστιανῶν, hatte noch den Ausbruch der Verfolgung erlebt († 304). Auf seinen Schultern steht der, übrigens geistig viel unbedeutendere bithyn. Statthalter Hierokles (um 305), dessen Schmähschrift Λόγοι φιλαλήθεις gleichzeitig auch an Celsus sowie, was die boshafte Parallelisierung Christi mit Apollonius v. Tyana betrifft, an Philostratus sich anlehnt; sowie ferner der in des Magnesius Magnes „Apokritikos" bestrittene ungenannte heidnische Philosoph, dessen Angriffe besonders die Glaubwürdigkeit der Evangelien betrafen.

5. Damalige Apologeten des Christentums: Pamphilus (s. u.) und sein Freund Eusebius v. Cäsarea (geg. Porphyrius u. Hierokles; auch systematischer Apologet in s. Praeparatio u. Demonstratio evangelica); Methodius, Bischof von Olympus in Lycien, später von Tyrus (geg. Porphyrius; auch Verteidiger der menschl. Willensfreiheit gegen heidn.-philos. u. gnostischen Determinismus; außerdem Bestreiter der Schöpfungslehre und der Eschatologie des Origenes, für welche dagegen Pamph. u. Euseb. in ihrer Apolog. pro Orig. ll. VI verteidigend eintraten). Abendländ. Apologeten, zur nordafrikanisch-realist. Schule gehörig: Arnobius aus Sicca in Numidien um 300 (Disputt. adv. gentes ll. VII) und s. Schüler L. Cölius Lactantius Firmianus († 330) (Institt. divinae ll. VII; De ira Dei; De opificio Dei; De mortibus persecutorum — letzte Schrift zugleich als, freilich tendenziös gehaltener und darum vorsichtiger Benutzung bedürftiger geschichtlicher Rückblick auf die diokletian. Verfolgungsepoche wichtig).

6. Märtyrer der diokl. Verfolgungszeit. a) Geschichtlich: Georgius (St. Georg) röm. Militärtribun u. Comes in Kappad., enthauptet 23. April 303; Gordius, Offizier in Cäs. Capp. († 303); Pamphilus, Presb. zu Cäsarea, † das. 309 nach längerer zusammen mit seinem Freunde Eusebius bestandener Kerkerhaft, während deren er noch an jener Apol. f. Orig. arbeitete); Hesychius, ägypt. Origenist († 310 oder 311); Lucianus v. Antiochia, syr. Origenist († 311 — diese beiden als Urheber neuer Textesrezensionen der LXX berühmt, vgl. I, 177); Methodius, der Gegner des Orig., hingerichtet in Tyrus 311. — b) Mehr oder minder sagenhaft: Cosmas u. Damianus in Cilicien; Erasmus aus Syr. † 303, zu Formiä in Campanien (verehrt als S. Elmo in Unteritalien ꝛc.); Januarius (S. Genaro) aus Neapel, Bisch. v. Benevent, hinger. unweit Puteoli 305; Sebastian, mit Pfeilschüssen zu Tode gemarterter Centurio in Rom; Agnes das.; Afra in Augusta Vindelic. (Augsburg); Euphemia in Chalcedon; die Quatuor coronati, vier christl. Steinmetzen Diokletians, von diesem angeblich in Bleisärge eingesargt und ersäuft, weil sie sich geweigert, ihm ein Asklepiosbild zu meißeln; die „40 Ritter", d. i. 39 paläſtinens. Bekenner auf Maximians Befehl enthauptet (310); Mauritius, Militärtribun, auf Maximians Befehl zus. mit 70 seiner Soldaten zu Apamea hinger. (der „S. Moriz" der späteren Sage, welche eine ganze christl. Legion von 6600 Mann, die Legio Thebaica, zus. mit jenem in den Engpässen von Wallis niedergehauen werden läßt). — So viele Gebilde der Legende das Geschichtliche verdunkelnd hier umgeben: thatsächlich war es jedenfalls eine überaus große Zahl von Blutzeugen, die das furchtbare Jahrzehnt v. 303—312 wegraffte. „Diokletians Verfolgung hat die Welt mit Heiligen wahrhaft bevölkert" (Gregorovius).

X. **Der Entscheidungskampf. Beendigung der Verfolgungszeiten durch Konstantin (312—323).** *1.* Konstantins Kreuzesvision und Sieg. Wider den Usurpator Maxentius, Sohn des Maximianus Herculius, welcher unter Verdrängung des Severus sich Italiens und Afrikas bemächtigt hatte und hier gemäß den christenfeindlichen Grundsätzen seines Vaters herrschte, zog des christenfreundlichen Konstantius Chlorus und der Helena Sohn Caj. Flavius Valerius Aurelius Claudius Konstantinus (geb. 274, † 337) von Gallien aus. Er entriß ihm seine Herrschaft durch eine Reihe glänzender Siege, namentlich bei Taurinum und zuletzt (28. Okt. 312) an der Milvischen Brücke bei Rom. Vor einem dieser Siege, nach der gewöhnl. Annahme vor dem letzten, will Konstantin (laut s. eigenen Versicherung bei Euseb. Vit. Const. I, 28 f., vgl. Lact., De mort. pers. 44) die Erscheinung eines Kreuzes als Lichtbilds über der Sonne mit der Inschrift *Τούτῳ νίκα*, sowie in der folg. Nacht diejenige Christi selbst gehabt haben; dieser habe ihn das gesehene Himmelszeichen nachbilden und zum Feldzeichen im Kampfe wider seine Widersacher machen geheißen. Jedenfalls trug von da an die kais. Heeresfahne das sog. Labarum als Emblem: ein zugleich das Kreuz abbildendes Namens-Monogramm Christi — ob in der Form, welche Euseb. (l. c.) beschreibt, oder in der von Lactanz beschriebenen Form, läßt sich nicht bestimmt entscheiden. Auch ließ er seinen Helm und die Schilde seiner Krieger fortan mit diesem heiligen Zeichen zieren; und in Rom auf dem Forum ließ er seine Bildsäule aufstellen, mit der Kreuzesfahne in der Hand und der Inschrift: „In diesem

heilbringenden Zeichen, dem Symbol wahrer Stärke, habe ich eure Stadt vom Tyrannenjoche befreit."

2. **Die Mailänder Edikte.** Diesen Äußerlichkeiten, welche wenn nicht ein objektiv wunderbares, doch ein providentiell gefügtes Faktum als ihnen zugrundliegende Ursache zu erkennen geben, folgte bald eine Reihe das Christentum positiv begünstigender Maßregeln des Siegers. So besonders die beiden in Gemeinschaft mit s. Mitkaiser und (seit 312) Schwager Licinius erlassenen **Mailänder Edikte**. Das erste von 312, welches zunächst nur Toleranz für alle Religionen im Reiche verkündigte, den Übertritt vom Heidentum zum Christentum aber noch untersagte; und das zweite vom Februar 313, welches diesen Übertritt ausdrücklich gestattete (ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem) und zugleich den Christen die ihnen entrissenen Kirchen und Kirchengüter zuzustellen befahl.

3. **Sturz des Licinius.** Seit Licinius seinen Mitkaiser Maximinus Daza bei Adrianopel besiegt hatte, kamen jene Toleranzgesetze auch der orient. Christenheit zu gute. Doch verhängte Licinius selbst, mehr aus Politik als aus religiösem Eifer, seit etwa 316 noch einmal eine Verfolgung über die Christen seines Reichs, der eine ziemliche Zahl von Märtyrern zum Opfer fielen (u. a. mehrere Bischöfe, sowie die 40 Offiziere, welche er zu Sebaste 321 durch Frost umbringen, dann als Leichen verbrennen ließ, und von denen nur Einer verleugnet haben soll). Vollständiges Aufhören der Verfolgung fand daher erst statt, nachdem Konstantin im 2. großen Kriege wider seinen Schwager (323—324) diesen in mehreren Schlachten, zuletzt bei Chalkedon, überwunden und gestürzt hatte (Gefangennahme und spätere Hinrichtung desselben).

4. **Neue Schismen.** Mehrere Einwirkungen der dioklet. Verfolgung auf die inneren christl. Zustände überdauerten die ganze 20jährige Verfolgungsepoche. So namentlich zwei neue **kirchendisziplinarische Schismen**, hervorgerufen durch die hie und da ziemlich große Zahl der Gefallenen (traditores, vgl. o. IX) und die Frage wegen der ihnen gebührenden Behandlung: 1) das **Meletianische Schisma** in Ägypten (306—325), benannt nach Meletius, Bischof von Lykopolis, der als Führer einer rigorist. Partei sich Eingriffe in die oberbischöfl. Rechte des eine mildere Praxis vertretenden Patriarchen Petrus v. Alexandria erlaubte, deßhalb exkomm. und abgesetzt wurde. Das nicän. Konzil söhnte die Mehrzahl seiner Anhänger mit der kath. Kirche wieder aus; ein Teil derselben sowie Meletius selbst, die sich dem damaligen Friedenswerke nicht fügten, verstärkten seitdem die Reihen der Arianer. 2) **Donatistisches Schisma** in Nordafrika, ausgebrochen 311 in Karthago, darüber, daß der in diesem Jahre verstorbene Bischof Mensurius sowie sein Archidiakon Cäcilianus sich (durch ihr Ausliefern häretischer Schriften statt der Bibel an die heidn. Behörden) den Ruf, Traditoren zu sein, zugezogen hatten. Gegen diese laxe Partei der angebl. Traditoren, an deren Spitze des Mensurius Nachfolger als karthag. Bischof Cäcilianus, sowie dessen Ordinator Felix von Aptunga standen, erhob sich unter Cäcilians Gegenbischof Majorinus sowie unter des letzteren Nachf. (seit 313) Donatus d. Großen eine schroff rigoristische Gegenpartei. Durch das agitatorische Treiben der reichen Witwe Lucilla, einer fanatischen Spanierin, welche (nach orthodoxer Aussage) Geld-

spenden zur Gewinnung angesehener Mitglieder aufwandte, breitete diese schismatische pars Donati sich rasch auch in Karthagos Umgebung aus. Konstantin d. Gr. entschied zweimal: 314 auf Grund des Votums des röm. Bischofs Melchiades (310—14) und einer Synode zu Arles, dann nochmals 316 auf Grund eines zu Mailand stattgehabten Verhörs der beiden Parteihäupter Cäcilian und Donat, wider die Donatisten. Hierauf mehrjährige (zunächst bis 321 währende) harte Bedrückung derselben durch die kaiserlichen Behörden (Güterkonfiskationen, Entziehung der Kirchen, Verbannung der Bischöfe) — was den Widerstand der fanatischen Sektirer nur noch steigerte und eine Verlängerung des Schisma zu reichlich 100jähr. Dauer herbeiführte.

5. **Ausbreitung des Christentums** während der diokl. Verf. in **Armenien**, durch Gregorius Illuminator (parthischer Abkunft, aber in Kappadocien christl. erzogen) als ersten christl. Patriarchen des Landes 302—331 nach den (freilich sagenhaft ausgeschmückten) Berichten des Agathangelos im 4. und des Moses von Chorene im 6. Jahrhdt. Noch unter Gregor sollen von Armenien aus die Anfänge des Christentums auch zu den nördl. benachbarten **Iberiern** im heut. Georgien eingedrungen sein (durch die christl. Sklavin Nunia und deren Gebetserhörungswunder). — Ein chr. Bischof der **Goten**, Theophilus, soll dem Nicän. Konzil beigewohnt haben.

Ungefähre Stärke der christlichen Bevölkerung des Römerreichs am Ende der Verfolgungszeiten: nach E. Chastel (Hist. de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient, Par. 1850) im Orient etwa $^1/_{10}$, im Abendland etwa $^1/_{15}$ der Gesamtbevölkerung des Reichs, was annähernd 10 Millionen Christen fürs ganze Reich ergeben dürfte. Dagegen wollte Gibbon (Decline and fall of the Rom. Empire III, 15) bloß $^1/_{20}$ der röm. Gesamtbevölkerung als christlich gelten lassen. Wohl zu hoch schätzt Th. Keim (Rom und das Christenthum, S. 419) die Gesamtzahl der Christen, wenn er sie $^1/_6$ aller Römer, also gegen 16 Millionen betragen läßt.

3. Die einzelnen Lebensgebiete der Kirche im vorkonstantinischen Zeitalter.

(Neuester Stand der sie betreffenden Literatur.)

1. Die **äußere** Geschichte des Christentums zeigt das Moment der Verfolgungen als vor dem der Missionen im allgemeinen stark vorwaltend. Die nachapostol. Missionsgeschichte stellt, gleichwie großenteils auch schon die apostolische, das Bild eines unausgesetzten Wachsens der jugendlichen Christenschar **trotz** steter Bedrückung uns vor Augen. In vielen einzelnen Fällen erweist das vergossene Märtyrerblut sich direkt als fruchtbringender Same der Kirche (Tertull. Apol. 50: Plures efficimur, quoties metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum). Darum freilich überhaupt einen bloß okkasionellen Charakter der christl. Missionen dieser Periode zu behaupten, würde sehr einseitig sein. Vgl. vielmehr, als Vertreter eines bewußten methodischen Vorgehens auf diesem Gebiete bes. die Alexandriner Pantänus, Origenes, Gregor den Wunderthäter, und den Erleuchter — und siehe überhaupt die eingehendere Charakterist in Plaths Darstellung der Miss.-Theorie u. Geschichte in Bd. III, § 4 u. 5. — Was die **Verfolgungsgeschichte** betrifft, so ist das altherkömmliche Schema der „zehn christenverfolgenden Kaiser“ (entnommen aus Sulpic. Sev. Hist. sacra II, 41 ff. und etwa ähnlichen Wertes wie das Schema der „sieben Kreuzzüge *rc.*) jetzt überall, wo irgendwie wissenschaftlich dargestellt wird, aufgegeben. Gründliche Detailstudien über die einzelnen Ver-

folgungszeiten lieferten neuestens B. Aubé, K. Wieseler und bes. Franz Görres; eine glänzende Gesamtdarstellung namentlich Uhlhorn.

2. Verfassungsgeschichte. Die frühesten, bis in die apostol. Zeit zurückreichenden Anfänge des christl. Gemeindelebens hat man sich, wie Foucart, Heinrici, Hatch ꝛc. neuerdings wahrscheinlich gemacht, als den Einrichtungen der religiösen Genossenschaften der Griechen und Römer (der θίασοι, ἔρανοι, ἑταιρίαι, sodalitia) mehr oder weniger nachgebildet zu denken. — Über die Stellung der ältesten christl. Gemeindebeamten, insbes. der Apostel, Propheten und Lehrer, hat die neuentdeckte „Lehre der 12 Apostel" (abgefaßt etwa 140—150 n. Chr.) manches wichtige Licht verbreitet. Für die Entwicklung des Episkopats nach Theorie und Praxis sind unsre Hauptquellen die (echten sieben) Ignatianen und Cyprian. Jene lassen durch Vergleichung des Verhältnisses zwischen Bischof und Presbytern mit dem zwischen Christo und seinen Aposteln, den monarchischen Charakter der Bischofswürde — im Gegensatze zu deren mehr aristokrat. Gleichsetzung mit dem Presbyteriat (wie bei Clemens v. Rom, Iren., Tertull. ꝛc.) — zuerst kräftig hervortreten. Dieser betont die durch Ordination vermittelte apostolische Succession. Bei Ignaz sind die durch das Ansehen des Bischofs fernzuhaltenden Feinde der Kirche mehr die Irrlehrer (Doketen, Judaisten), bei Cypr. hauptsächlich die Schismatiker. — Früheste Spuren eines gewissen Primats der röm. Kirche, d. i. zunächst nur eines Ehrenvorrangs, beruhend auf ihrer treuen Wahrung der auf die Apostel zurückgehenden reinen Lehrüberlieferung: bei Clem. Rom. (bes. in dem seit 1875 bekannt gewordenen Kirchengebete am Schlusse s. Briefs) und in den Pseudoclem., dann bei Irenäus und Cyprian (s. o.). — Wichtige neuere Untersuchungen über die Entwicklung des Episkopats bes. seit R. Rothe (1837) und A. Ritschl (1857). Der röm. Primat neuerdings viel verhandelt zwischen Infallibilisten und deren altkath. Gegnern (seit 1869). Die Quellen und die Chronol. der ältesten Papstgeschichte hat neuerdings namentlich Lipsius auf verdienstliche Weise aufzuhellen gesucht.

3. Die Geschichte der Sitte und Disziplin hat mehrfache wichtige Förderung erfahren durch das Bekanntwerden der letzten Bücher des Hippolytschen Ἔλεγχος mit ihren Nachrichten über das Schisma zwischen Hippolyt und Callist; desgl. durch die Clemensfunde des Bryennios seit 1875 und durch dessen Herausgabe jener „Lehre der App." 1883. Ferner sind die Kultusentwicklung und die Anfänge der Kunst mit beträchtlichem Erfolge durchforscht worden seit de Rossis Katakombenstudien (1844 ff.) und seit den monumental-theologischen Arbeiten von Garrucci (berühmt als Entdecker des Spottkruzifixes vom Palatin, Verfasser des reichhaltigsten und best illustrierten Werks über altchristl. Kunstgeschichte ꝛc.), von F. Piper, F. Becker, Fr. X. Kraus, V. Schulze ꝛc. Vgl. den Letzt. unten, in der chr. Archäol.

4. Die Patristik und die Dogmengeschichte erfuhren, außer durch den Hippolytosfund, nach durch manche neuere Handschriftenfunde, namentlich einige die App. Väter betreffende (Tischendorfs Sinaiticus 1859; des Niceph. Bryennios Cod. Constantinopolitanus 1875) wichtige Fortschritte der sie betr. hist.-kritischen Forschung. Für kritische Revision der Kirchenvätertexte, die sich bis um die Mitte unsres Jahrh. im Durchschnitt auf dem durch die Benediktiner-Ausgaben des 17. u. 18. Jahrhdts. gelegten Grunde gehalten haben

— denn Mignes großes patrologisches Sammelwerk 1844 ff. lieferte nur Reproduktionen jener Ausgg. — haben besonders das Ottosche Apologetenwerk. die Leipziger Ausg. der Apost. Väter (1876) und das Wiener Corp. scr. latinorum seit 1866 Verdienstvolles zu leisten begonnen. Den ältesten Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel haben Caspari, denjenigen der gnostischen, der antignostischen und apologetischen Literatur Lipsius, Hilgenfeld, A. Harnack, Th. Zahn u. a. ihre Aufmerksamkeit unter Erbringung von z. teil bedeutenden Ergebnissen zugewendet.

Geschichte der Christenverfolgungen.

Zusammenfassende Darstellungen: H. G. Tzschirner, Der Fall des Heidenthums. I. Lpz. 1829. H. Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenth., Lpz. 1856. R. Plehwe, Die Christenverfolgungen der drei ersten Jhdte., Posen 1866. G. Uhlhorn (s. o., S. 20). Th. Keim, Rom u. das Christenth. (o., S. 31). H. Doulcet, Essai sur les rapports de l'égl. chrét. avec l'état romain pendant les trois prem. siècles. Par. 1883 [kath., etwas hypothesenreich, daher mit Vorsicht zu benutzen).

Über einzelne Verfolgungszeiten: B. Aubé, Hist. des persecutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins. 2 vols. Par. 1875. A. James Mason, The persecution of Diocletian, Cambridge 1872. — K. Wieseler, Die Christenverfolgungen der Cäsaren bis zum 3. Jhdt., Gütersloh 1878. — Franz Görres, Die licinianische Christenverfolgung, Jena 1875. Ders., Über die Verf. unter Sept. Sev. u. Maximin. Thrax (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1876, IV. 1877, I); über Gallienus' Toleranzedikt u. über Aurelian (Jahrbb. f. prot. Theol. 1877, IV); über Commodus (s. o. S. 38); über Claudius Gothicus (Ztschr. f. wisssch. Theol. 1883, I) ꝛc.

Über die heidn.-literar. Bestreitung des Christentums: Baumgarten-Crusius, De scriptoribus sec. II, qui novam relig. impugn., Misn. 1845. H. Kellner, Hellenismus und Christenthum, die geist. Reaktion des Heidenth. wider das Christenth. Münster 1866. Alfr. de Réville, Apoll. de Tyane, le Christ payen du 3e siècle, Par. 1866. Th. Keim, Celsus' wahres Wort ꝛc. Zürich 1873. E. Pelagaud, Etude sur Celse, Leide 1878 (z. gr. Tl. gegen Keim gerichtet). B. Aubé, La polemique payenne à la fin du 2 siècle, Par. 1878 (Hist. des perséc., t. II). G. Loesche, Haben die spät. Neuplaton. Polemiker das Werk des Cels. benutzt? (Ztschr. f. wissensch. Th. 1884, III).

Über die Beendigung der Verfolgungen durch Konstantin: Th. Keim, Der Übertritt Konstantins z. Christenth. 1862. Uhlhorn a. a. O., S. 323 ff. Th. Zahn, Konst. der Gr. und die Kirche, Hannover 1876. Zöckler, Das Kreuz Christi (1875), S. 147 ff. Th. Brieger, Konstantins Religionspolitik, in s. Ztschr. f. KGesch. 1880. Ders., Zum konstantin. Monogramm, ebendas. — V. Duruy, La politique religieuse de Constantin (Revue archéol. 1882, Févr. & Mars). — H. Grisar (Jesuit), Die vorgebl. Beweise gegen die Christlichkeit Konstantins d. Gr. (Innsbrucker Ztschr. f. kath. Theol. 1882, IV).

Kirchl. Verfassungsgeschichte (s. u., Chr. Archäol., Nr. 2).

Zur röm. Kirchen- und Papstgeschichte insbes.: Regesta Pontificum Romanor. a cond. Ecclesia usque ad ann. 1198. Ed. Phil. Jaffé. Ed. alt. cur F. Kaltenbrunner, T. Ewald, S. Lœwenfeld. T. I (a. 62—590). Lipsiae 1881. R. A. Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe bis z. Mitte des 4. Jhdts., Kiel 1869; sowie: Neue Studd. zur Papstchronologie (Jahrbb. f. prot. Th. 1880, I. II). — F. Maaßen, Der Primat des Bisch. v. Rom u. die ältesten Patriarchalkirchen, Bonn 1853 (ultram.). Dageg.: Janus, Der Papst u. das Concil, Lpz. 1869. J. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primats in der Kirche, Bonn 1879. Jos. Langen, Gesch. der röm. Kirche bis Leo I. (o., S. 17. 31).

Geschichte der kirchlichen Disziplin, Sitte und Askese (s. z. Tl. auch bei der Chr. Archäol.) Nr. 2 u. 4).

Kirchliche Disziplin: F. Probst, Die kirchl. Disziplin in den drei ersten Jhdten., Tüb. 1873. A. W. Dale, The Synod of Elvira and Christ. Life in the fourth Century. Lond. 1882. ‖ Über das Schisma zwisch. Hippol. u. Callistus insbes.: J. v. Bunsen, Hipp. und seine Zeit. Lpz. 1852. J. J. Döllinger, Hipp. u. Call., Regensb. 1853. G. Volkmar, Über die röm. Kirche, ihren Ursprung und ersten Conflict, Zürich 1857. ‖ Über die Schismen des Felicis. und Novatian: Rettberg (1831) und Fechtrup (1878) in ihren Biogrr. Cyprians. — Über das melet. Schisma: Hefele, Conciliengesch. I, 343 ff. — Über das donat.: D. Völter, Der Ursprung des Donatismus, Freib. 1883 (bes. in quellenkrit. Hins. wichtig).

Über den Montanismus: G. Wernsdorf, De Montanistis, Gedan. 1751. Schwegler u. Baur, 1841. Gegen die Einseitigkeiten beider: A. Ritschl, Entst. der altkath. K., 2. Aufl. S. 402 ff. J. de Soyres, Montanism and the primitive Church, Cambridge 1878. W. Belck, Gesch. des Mont., Leipz. 1883. Am besten: N. Bonwetsch, Die Gesch. des Mont., Erl. 1881.

Christl. Leben: s. u., Chr. Archäol. Nr. 4.

Askese und Anfänge des Mönchtums: O. Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, Frankf. 1863. Linsenmayer, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin bis zum Concil v. Nicäa. München 1877. J. Cropp, Origines et causae monachatus, Götting. 1863. H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchthums im nachconstantin. Zeitalter, Gotha 1877 (aus Bd. I der Brieger'schen Zeitschr. f. KG.). Dagegen u. a. Lipsius, Prot. KZtg. 1877, Nr. 38; K. Hase, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, III; Keim, Aus dem Urchristenth., Zürich 1878; W. Gaß in s. Gesch. der chr. Ethik 1881, I, 122 ff. || Ad. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale u. seine Geschichte, Gießen 1881; 2. A. 1882.

Kultus und Kunstgeschichte: s. chr. Archäol., Nr. 3 u. 5).

Geschichte der Theologie. Kirchenväter.

Apost. Väter: Haupt-Ausg.: Gebhardt, Harnack, Zahn (3 voll., Lpz. 1876) u. F. X. Funk (2 voll., Tüb. 1878—82). — Monogr.: Hilgenfeld (1853), Donaldson (1874), Skworzow (1875), Sprinzl (1880).

Apologeten. Haupt-Sammlung: J. C. T. Otto, Corp. apologetar. graecorum saec. secundi, 9 voll., Jen. 1842; ed. 3 1876 ff. — Bes. wicht. Monographien: Tzschirner, Gesch. der Apologet., Lpz. 1805. H. Schmid, Orig. und Aug. als Apoll. (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1862. 63). Burk, Die ap. Thätigk. der alten Kirche (Bew. des Glaubens 1865. 66). Ad. Harnack, Die Überlief. der griech. Apoll. des 2. Jhdts. im Mittelalt. (in: Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchr. Lit., B. I) Leipz. 1882. Frz. Overbeck, Über die Anfänge der patrist. Literatur (Histor. Ztschr. 1882, H. 6, S. 417 ff.). Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. des NTl. Kanon I—III (Tatian, Theophilus, Clem. Alex.), Erl. 1881—84.

Spätere Väter. Haupt-Sammlungen: Abbé Migne, Patrologiae cursus completus, Paris 1844 ff. Corpus scriptor. eccl. latt., Vindob. 1866 ff. (darin von KVV. unserer Periode: Minuc. Fel. rec. E. C. Halm; Cyrian. rec. Hartel; Arnob. rec. Reifferscheid). — Sonstige wichtige Väter-Ausgaben: Irenä. von Stieren; Hippolyts Philosophumena von Duncker u. Schneidewin; Clem. Alex. v. Dindorf; Orig. von de la Rue u. Lommatzsch; Tert. von Oehler 2c. — Bes. wertvolle Monographien: M. v. Engelhardt, Justin d. Märt.; Graul u. Ziegler, auch Gouilloud (Par. 1874), Irenäus; Buns. u. Döllinger, Hipp. (s. o.); Redepenning, Origenes 2 B.; J. Denis (De la philos. d'Origène, Par. 1884); Förster, Dittrich u. Morize, Dionys d. Gr.; Nyssel, Greg. Thaumat.; Neander, Hesselberg, Hauck u. Bonwetsch, Tertullian; Rettberg u. Fechtrup, Cyprian.

Geschichte der Häresien und Lehrstreitigkeiten s. u., Dogmengeschichte.

Zweiter Zeitraum: **Die Reichskirche**, oder die Zeit der trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe (323—692).

4. Chronolgischer Überblick über die Zeit der trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe (323—692).

(Mit Vorordnung des Moments der Lehrstreitigkeiten.)

I. **Ausbruch und erstes Stadium des arianischen Streits unter Konstantin d. Gr. (321—337).** *1.* Konstantin als christlicher Kaiser. Obschon ungetauft geblieben bis kurz vor seinem Tode und durch verschiedene Verhaltungsweisen (Beibehaltung der Würde eines Pontif. maximus; gelegentliche Vornahme von Opferschau; Zusammenstellung von Helios- oder Mithrasemblemen einerseits und Christusemblemen andrerseits auf kaiserlichen Münzen; Duldung des Baus eines ihm, dem Kaiser, gewidmeten Tempels in Hispellum (Spello) b. Perugia 326; Gestattung des Baus eines Tyche-Tempels in Konstantinopel 330;

vielfaches Beeinflußtwerden durch seine heidnischen Ratgeber Sopater [nach Eunapios]) sich als halbheidnischen Synkretisten kundgebend, betrachtete Konstantin doch seit 323 sich nicht bloß als Verwalter der äußeren Angelegenheiten der Kirche (ἐπίσκοπος τῶν ἔξω τῆς ἐκκλησίας), sondern zugleich als Schirmherrn der reinen christlichen Lehrüberlieferung, berufen zur Fernhaltung und Bestrafung aller Häretiker. Das erste verhängnisvoll gewordene Beispiel einer solchen Einmischung in den inneren Gang kirchlich-theologischer Lehrstreitigkeiten gab er bereits vor Beendigung seiner Kämpfe mit Licinius durch Eingreifen in die in der alexandrin. Kirche entbrannte arianische Controverse, eine verstärkte Fortsetzung der monarchianischen Streitigkeiten des vorhergegangenen Zeitraums.

2. Arius (Ἄρειος), Schüler des Origenisten Lucian von Antiochia, Presb. an der Baukaliskirche zu Alexandria seit 313, betonte mit noch größerer Einseitigkeit als einst Dionys d. Gr. das subordinatianische Element der origenist. Christologie und erregte besonders durch seine Lehre von der nicht-ewigen Existenz des Sohns (ἦν ὅτε οὐκ ἦν) und dessen Geschaffensein durch den Willen des Vaters (θελήματι θεοῦ — κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων) heftigen Anstoß bei den Orthodoxen. Den 321 auf einer alex. Synode unter Bischof Alexander Exkommunizierten und Abgesetzten nahmen die beiden Eusebe: Eusebius Bischof von Nikomedia und Eusebius von Cäsarea, der letztere wenigstens bedingterweise, in Schutz. Den heftig entbrannten Streit lernte der als kaiserlicher Kommissarius nach Alex. entsandte spanische Bischof Hosius v. Corduba als keineswegs zur Klasse der ἐλάχισται ζητήσεις (wie Konstantin gemeint hatte) gehörig kennen.

3. Daher Berufung des ersten allgemeinen Konzils nach Nicäa (325), wo unter des Kaisers Anwesenheit und Mitwirkung Arius und seine Anhänger (die äg. Bischöfe Theonas und Secundus, aber auch Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa) abgesetzt und zum Exil verurteilt wurden. Das Nicänische Glaubensbekenntnis, seinem Text nach wesentlich von dem vermittelnden Eusebius von Cäsarea herrührend; die antiarianischen Schlagwörter im 2. Artikel aber (besonders das ὁμοούσιος τῷ πατρί) auf Antrag des jugendlichen Diakons Athanasius, Begleiters und (seit 328) Nachfolgers des Bischofs Alexander von Alexandria, aufgenommen. — Sonstige Hauptbeschlüsse der Nicänischen Synode (genannt οἱ τιή, die 318 Väter, mit Bezug auf die angebliche Zahl ihrer Teilnehmer): 1. Entscheidung der Osterstreitigkeiten zu Ungunsten der kleinasiatischen Praxis, deren Anhänger fortan als Quartodecimani zur Sekte werden (vgl. 1. Zeitraum, Nr. IV); 2. Beilegung des Meletian. Schisma in Ägypten (1. Zeitr., Nr. X); 3. Ablehnung eines Antrags auf Einführung des Cölibats für höhere Kleriker (Hauptgegner dieses Antrags: der selbst ehelos lebende ägyptische Konfessor Paphnutius); 4. Ausdehnung der Metropolitangewalt des römischen Bischofs Silvester I. auf die 10 provv. suburbicariae (vgl. u.).

4. Umstimmung Konstantins zu Gunsten der arian. Partei durch den Einfluß seiner sterbenden Schwester Konstantia sowie des bald wieder aus dem Exil zurückgekehrten Hofbischofs Eus. v. Nikomedia. Daher baldige Rückberufung auch des Arius (328), dessen Wiedereinsetzung in sein Kirchenamt aber an dem neuen Bischof Athanasius einen energischen Gegner

findet. Die aus lauter Eusebianern gebildete Synode zu **Tyrus**, vom Kaiser mit Untersuchung der arianischer- (meletianischer-)seits **wider Athanasius** erhobenen Klagen beauftragt, entscheidet zu dessen Ungunsten (335). Konst. bestätigt das über ihn gefällte Absetzungsurteil und sendet ihn in die Verbannung nach Trier. Der mehr als 80jährige **Arius stirbt 336**, am Tage bevor er feierlich in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden sollte, zu Konstantinopel eines plötzlichen Todes, und Konstantin folgt ihm, nachdem er aus des Arianers Eus. v. Nikom. Händen die Taufe empfangen, 337 im Tode nach. Der so erfolgte Thronwechsel macht der mehrjährigen Vorherrschaft des Arianismus wieder rasch ein Ende.

5. Konstantins Kirchenbauten und christl. Gesetze. Zur Beförderung äußeren Glanzes der Kirche sowie zu ihrer Inschutznahme wider heidnische Übergriffe that Konstantin trotz seines rel. Synkretismus und seines schließlichen Übergangs zum Arianismus, während der letzten anderthalb Jahrzehnte seiner Herrschaft ziemlich viel. Kirchenbauten in Nikomedia, Antiochia, Jerusalem (über dem h. Grabe Eus. de vit. Const. III., 29 ff.), Bethlehem und Mamre (ib. III, 41—53), Heliopolis; bes. in der neuen kaiserl. Residenz Konstantinopel (νέα Ῥώμη, seit 326), wo er eine Apostelkirche in Kreuzesform aufführen ließ; desgl. auch in Alt-Rom, wo angeblich die große Basilika St. Paul vor den Mauern, und einige kleinere Kirchen, u. a. St. Johannis im Lateran (d. h. im lateran. Palast, seit jener Zeit der Wohnung des röm. Bischofs) von ihm oder aus seiner Zeit herrühren sollen; vgl. Gregorovius, Gesch. Roms im MA., I, 87 f. — Gesetze zu Gunsten des christl. Kultus und Klerus (teilweise von zweifelhafter Echtheit): Erteilung von Immunität für die Geistlichen von Staatslasten (angebl. schon 319); Gewährung des Rechts, Vermächtnisse anzunehmen, an die Kirchen (321); Beschränkung der Amphitheater- und Zirkusspiele (325); Verbot unsittlicher heidnischer Kulte; Abschaffung der Kreuzigungsstrafe (n. Aurel. Viktor, Sozom. ꝛc.). — Eine besondere Begünstigung des röm. Bischofs auf Kosten der übrigen durch Konstantin ist historisch unerweislich. Nur die 10 suburbikar. Provinzen, d. i. Mittel- und Unteritalien nebst den Inseln Sizilien, Sard. und Corsica, läßt er zu Nicäa 325 der Oberhoheit Silvesters I. (314—335) unterstellen, nicht das ganze Abendland. Die Sage von einer Schenkung des Kirchenstaats an diesen Papst durch ihn (Donatio Constantini) ist erst unter Pippin oder Karl d. Gr. entstanden (vgl. d. folg. Zeitr.). Nur wenig älter ist die Legende von der bereits durch Silvester um 315 im s. g. Baptisterium Constantini an ihm vollzogenen Taufe (Döllinger, Papstfabeln des MA.s 1863).

II. Fortgang des arian. Streits unter Konstantins Söhnen (337—361). Hervortreten der Mittelparteien und der Extreme. — *1.* Der Streit von 337 bis 357. Von den drei Söhnen und Nachfolgern Konstantins ererbte nur der Beherrscher des Orients Konstantius (337—361) die arianerfreundliche Gesinnung des Vaters. Konstantin II. († 340) und Konstans († 350), die abendländischen Kaiser, hielten auf Seite der nicänischen Orthodoxen, ließen daher den nach Trier verbannten Athanasius alsbald auf seinen alexandr. Bischofssitz zurückkehren und standen auch nachher demselben sowie seinem Mitstreiter, Bisch. Julius I. von Rom (337—352) nach Kräften bei. Doch

behielt im Orient die arianisierende Partei des Euseb. v. Nikom. (seit 338 Bisch. von Konstantinopel. † um 341) die Oberhand. Eine Synode dieser Eusebianer oder Semiarianer zu Antiochia, die sog. Kirchweih-Synode 341, substituierte in den christolog. Bekenntnisformeln, die sie aufstellte, für das ὁμοούσιος des Nicänum den Begriff der Wesensähnlichkeit (ὁμοιουσία); daher Homöusianer. Gemäß einem schon früher, gleichfalls in Antiochia gefaßten Beschlusse dieser Homöusianer wird Athanasius abermals abgesetzt und durch seinen Gegenbischof, den Kappadokier Gregorius, zur Flucht nach dem Abendlande genötigt. Ein Konzil der Occidentalen zu Sardica in Illyrien unter Julius I. von Rom Führung (344 oder 345) tritt schirmend für ihn ein, erneuert die Geltung des Nicänum und spricht zugleich dem genannten röm. Bischof das wichtige Recht zu, Appellationen verurteilter Bischöfe aus dem ganzen Reiche anzunehmen, also als oberste richterliche Instanz für die ganze Christenheit zu fungieren (vgl. u.). Dagegen wiederholt das gleichzeitige oriental. Gegenkonzil zu Philippopolis in Thrakien die Verdammungssentenz wider den Athanasius; und an die Stelle der demselben günstigeren Haltung des Konstantius, kraft deren 349 (nach jenes Gegenbischofs Gregorius Tode) der vertriebene Bischof zum zweitenmale seinen Sitz wieder einnehmen durfte, trat sehr bald, nachdem Konstantius zum Alleinherrscher fürs ganze Reich geworden, eine neue Meinungsänderung zu Gunsten des Homöusianismus. Kraft derselben muß Athanasius (356) zum drittenmale, diesmal zu den Mönchen der oberägypt. Einöden, ins Exil wandern. Aber auch eine Reihe abendländisch-orthodoxer Bischöfe, die sich den Beschlüssen der eusebianisch gerichteten Synoden von Arles und Mailand (353—355) nicht fügen wollten, mußten damals Absetzung und Exilierung über sich ergehen lassen: Lucifer v. Calaris, Hilarius v. Pictavium, Euseb. v. Vercelli, Hosius v. Cordova und Liberius v. Rom, des Jul. I. Nachfolger seit 352. Die beiden letzteren jedoch fügten sich nachträglich der kaiserlichen Theologie (was Gams in s. KG. Spaniens, B. II, vergebens bestreitet) und erlangten so ihre Bischofsitze wieder.

2. Der Homöismus. Während der fünf letzten Regierungsjahre des Konstantius herrschte demnach der Semiarianismus allenthalben im Reiche, wandelte sich übrigens seit 357, unter dem Einfluß der beim Kaiser vielgeltenden geschmeidigen Hofbischöfe Valens v. Mursa und Ursacius v. Singidunum, allgemach in einen fast vollständigen Arianismus um. Denn wesentlich dies hatte der auf Beseitigung des οὐσία aus den christol. Lehrformeln, oder auf Umsetzung des Homöusianismus in den bloßen Homöismus lautende Beschluß des (2.) Konzils zu Sirmium 357 zu bedeuten. Ein Beschluß, den des Kaisers Agenten, trotz des zähen Widerstands, welchen die abendl. Orthodoxen auf ihrem Konzil zu Rimini und die morgenl. Semiarianer auf ihrem gleichzeitigen zu Seleucia 359 leisteten, mittelst ihrer Intriguen schließlich zu allgemeiner Geltung zu erheben wußten (Syn. zu Nice in Thracien, 360).

3. Ultranicäner und Ultraarianer. Schon einige Zeit vor diesem vollständigen, aber wegen des gleich darauf erfolgenden Ablebens des Konstantius nur ganz vorübergehenden Siege der arianisierenden Mittelpartei, waren zwei extreme Richtungen hervorgetreten:

a) eine ultranicänische, den Homöusianismus bis zur monarchianischen Schroffheit (Vereinerleiung des Sohnes mit dem Vater) übertreibende, unter

dem überwiegend modalistisch gerichteten Marcellus v. Ancyra (verurteilt schon zu Konstantinopel 335, dann zu Antiochia 341, zu Sirmium 351 ꝛc.; † 374), sowie unter dem mehr dynamistisch (samosatenisch) gerichteten Photinus v. Sirmium (verurteilt und abgesetzt zu Sirm. 351).

b) eine ultraarianische, vom Homöusianismus und Homöismus zum Extrem des Anomöismus oder Exukontianismus fortschreitende (der Sohn sei dem Vater ἀνόμοιος, ein Geschöpf ἐξ οὐκ ὄντων), begründet seit etw 350 durch den antioch. Diakon Aëtius und dessen Schüler, den Bischof Eunomius von Kyzikos, nach letzterem auch Eunomianer genannt — exkommuniziert und mit Verbannung ihrer Häupter bestraft seit 359.

4. Fortgang der donatistischen Wirren. Dieselbe bedrückende Einmischung der Staatsmacht, wie sie diesem Parteiengewirre des trinitar. Streits zu teil wurde, widerfuhr auch dem nordafrik. Schisma zwischen Donatisten und Katholikern. Gegen das freibeuterische Treiben der donatist. Circumcelliones oder Agonistici, fanatischer Guerillabanden mit sozial=revolut. Tendenz, einer Art von Vorläufern der Münzerschen Rotten im Bauernkriege, schritten Konstans und später Konstantius mit blut. Strenge ein, ohne durch ihre Siege über dieselben (namentlich 347) das Schisma selbst — an dessen Spitze nach wie vor Bischof Donat d. Gr. († 362) stand — bewältigen zu können.

5. Schwärmerische Mönchssekten. In geringerem Grade erfuhren den Druck der Staatsgewalt mehrere um dieselbe Zeit hervorgetretene Sekten des Orients, entstanden teils als Gegner des kirchl. Christentums überhaupt, wie die deistisch=unitarische Partei der Hypsistarier (*ὑψίστῳ θεῷ προσκυνοῦντες*, vielleicht nach Gen. 14, 18) um 340 in Kleinasien, sowie die Euphemiten oder Eucheten das. — teils in Opposition zur beginnenden Verweltlichung von Kirche und Klerus. So die judaisierende Laiensekte der (gleichzeitig quartodezimanischen und einem anthropomorphist. Gottesbegriffe huldigenden) Audianer in Mesopotamien seit 340, sowie die kommunist., Ehe und Eigentum für sündlich erklärende Partei der Apostoliker in Kleinasien —, teils als schwärmerische Entartungen des von Ägypten und Syrien aus rasch über ganz Vorderasien ausgebreiteten Mönchtums; so die eheverachtenden und vegetarianischen Eustathianer (Anhänger des Bisch. Eustathius von Sebaste in Armenien seit etwa 360), gegen welche das paphlagonische Konzil zu Gangra (um 365) später einschritt, und die mystisch=kontemplative Schwärmersekte der Euchiten oder Messalianer (d. i. מְצַלְּיָן *χορευταί*) in Syrien um dies. Zeit (später entdeckt und bestraft durch Bisch. Flavian v. Antiochia um 381).

6. Die Gesetzgeber des Mönchtums. Das frühzeitige Hervortreten jener häretischen Entartungen des Mönchtums (wohin auch noch die mesopotamischen *Βοσκοί* oder Pabulatores, die syr. Remoboth und die ägypt. Sarabaitae, lauter Gegner einer Disziplinierung des Asketentums durch feste Regeln gehören) widerlegt die Annahme eines erst nachkonstant. Ursprungs der mönch. Lebensweise überhaupt (vgl. vor. Zeitr., Nr. VIII). Richtig aber wird sein, daß zum gesetzgeberischen Wirken solcher Mönchsväter wie Antonius († 356, kurz nachdem der zum drittenmal aus Alex. vertriebene Athanasius ihn in der Wüste besucht. s. o.), Pachomius auf der Nilinsel Tabennä († 348),

Ammonius im nitrischen Gebirge in Unterägypten, Makarius d. Gr. († um 390) in der sketischen Wüste daselbst, Hilarion von Gaza in Palästina (372) und Basilius d. Gr. in Kappadokien (seit etwa 360) der durch Konstantin eingeleitete und unter seinen Söhnen rasch weitergreifende Prozeß einer Verweltlichung oder Politisierung der Kirche wichtige Anregungen und Nötigungen dargeboten hat. Vgl. Keim, Gaß, Harnack ꝛc. in den oben, S. 56, zitierten Schriften.

7. Verfolgendes Auftreten der Söhne Konstantins gegen das Heidentum: Verbot des Opferns auf Götzenaltären bei Todesstrafe, schon 341; Schließung der heidnischen Tempel im Orient auf Befehl des Konstantius, auch einzelne Hinrichtungen ꝛc. — also überhaupt teilweises Vorgehen gemäß dem Rate des damaligen Haupt-Apologeten Jul. Firmicus Maternus (De errore profanarum religionum, geschr. 347), das Auftreten Josua's wider die Kanaaniter zum Vorbilde zu nehmen. Doch bleiben einerseits Rom als privilegierte Freistätte des alten Götterglaubens, andrerseits einige Hochschulen des Neuplatonismus im Orient, wie Pergamum, Nikomedien und Athen, fürs Erste unangetastet. An den beiden letzten Orten, unter Libanius, Himerius, Themistius und anderen berühmten Sophisten, durfte sogar der kais. Prinz Julianus — obschon früher zusammen mit seinem (354 ermordeten) Bruder Gallus auf dem kappadok. Landgute Macellum streng christlich, ja klerikal erzogen und zum Lektor geweiht — längere Zeit studieren und so seinen innerlichen Anschluß ans Heidentum vollziehen.

8. Äußere Ausbreitung des Christentums unter Konstantius. In Abessinien seit etwa 330 durch Frumentius und Ädesius, des tyrischen Reisenden Meropius Neffen, Erzieher des kgl. Prinzen und späteren Königs Aeizanes (Frumentius, durch Athanasius geweiht, erster äthiop. Oberbischof oder Abuna in Auxuma, d. i. Axum; auch angebl. Urheber der äthiop. Bibelübersetzung in die Gheezsprache, vgl. I, 179). Im südl. (homeritischen) Arabien durch den arian. Apostel Theophilus v. Diu (wohl Dioscoris oder Socotora) um 350, der auch nach Vorder-Indien gekommen und die das. Thomaschristen zum Anschlusse an den Arianismus bewogen haben soll (daher ὁ Ἰνδός). Unter den Westgoten (Thervingen) seit 343 durch Ulfilas, kappodok. Abkunft und Arianer, später sogar Eunomianer, bis gegen 355 nördlich von der Donau, seitdem südl. von da im Hämusgebirge wirkend, Bibelübers. (s. I, 437, 439), † 381 oder (n. Bessel) 383. Vgl. die Lebensbeschr. von seinem Schüler Auxentius, Bischof von Dorostorus (Silistria).

9. Erste große Christenverfolgung im pers. Reiche unter dem Sassanidenkönig Sapores (Shapur) II. 343—380, mit beispiellos zahlreichen Hinrichtungen (angebl. allein 16000 Kleriker!).

III. **Krisis und (vorläufiger) Abschluß des arianischen Streits unter Julian, Valens und Theodosius (361—381).** 1. Flavius Claudius Julianus, genannt Apostata (geb. 331, Sohn des 337 ermordeten Bruders des gr. Konstantin: Julius Konstantius, sowie Bruder des 354 getöteten Gallus, s. o.), wurde 361 von den unter seinem Befehl stehenden gallischen Legionen zum Kaiser ausgerufen und gelangte, da Konstantius bald darauf starb, ohne Blutvergießen zur Alleinherrschaft. Im Zusammenhange mit seinen gegen das Christentum überhaupt gerichteten heidnischen Reaktionsversuchen — bestehend in

Verführung der Soldaten zum Opfern, Entziehung der Einkünfte vieler Geistlicher, Zurückgabe vieler Tempel und Tempelgüter an den heidn. Kultus, öfterem Predigen und Hekatombenopfern (in s. Eigenschaft als Pont. max.), Wiederaufbau des jüd. Tempels in Jerusalem (um Jesu Weissagung Mt. 24, 2 zu Schanden zu machen), auch in literar. Bestreitung des Christentums von seinem neuplaton.-myst. Standpunkte aus (7 BB. *κατὰ Χριστιανῶν*, auch *Μισοπώγον* genannt) rc. — bemüht er sich durch Begünstigung aller Sektierer und Schismatiker zumal, namentlich durch Zurückberufung der exilierten Bischöfe aller Parteien, der Kirche zu schaden. Diesem seinem Versuche, gemäß dem Grundsatze Divide et impera Verwirrung und Unfrieden zu stiften, trat im Orient Athanasius durch die weise Maßregel einer Wiederaufnahme reuiger arianischer Bischöfe in die kath. Kirchengemeinschaft (auf der sog. Friedenssynode zu Alexandria, 362) wirksam entgegen. Ganz gelang es demselben allerdings nicht, das Aufkeimen der bösen Saat der Zwietracht zu verhüten — von den drei damals im Gefolge des arian. Zwists ausgebrochenen Schismen währte zwar das römische zwischen Ursinus und Damasus (den beiden streitenden Nachff. des Liberius, † 366) nur kurze Zeit; aber das antiochenisch-meletianische (362—413) und das luciferitanische (362 bis um 450) dauerten beide bis tief ins fg. Jahrh. hinein —; auch mußte Ath. selbst vor Julians Drohungen weichen und in ein viertes Exil wandern. Aber die Sache der arian. Parteien blieb doch von da an im Niedergange begriffen. Und des Athanas. Weissagung vom raschen „Vorüberziehen der Wolke“ erfüllte sich bald genug, als der Kaiser nach kaum 2jähr. Herrschaft auf dem Feldzuge wider die Perser den Tod fand („Vicisti tandem, Galilaee!“ als Ausruf des Sterbenden erst durch Sozom. und Theodoret bezeugt; — innerlich wohl wahrscheinlicher jene andere Version (bei Philostorgius): „Sonne, du hast mich betrogen!“).

2. Valentinian I. und Valens. Nach der kurzen Zwischenregierung des toleranten, die kirchenfeindl. Maßnahmen seines Vorgängers sogleich wieder sistierenden Jovianus (363—64) folgen fürs Abendland Valentinian I. (—375), fürs Morgenland Valens (—378), beide einig in ihren bedrückenden Maßnahmen wider die Heiden (für welche jetzt zuerst, in einem Edikte Valentinians vom 368, die verächtliche Bezeichnung pagani, „Dörfler, Bäurische“, offiziell gebräuchlich wird), aber Valens zugleich ein entschiedener Gönner der Arianer, der neue Verfolgungen über die Orthodoxen des Orients verhängt. Daher fünfte Vertreibung des Athanasius — auf vier Monate, die er teilweise in den Katakomben bei Alexandria zubringt — im J. 366, sieben Jahre vor seinem 373 erfolgten Tode. Ferner Maßregelungen des Basilius d. Gr. in Cäsarea Capp. durch den kais. Statthalter Modestus; auch mehrere an Bekennern des Nicänum vollzogene Exekutionen, u. a. Verbrennung von 80 orthod. Klerikern in einem Schiffe auf offener See rc. Auch Kaiserin Justina, Witwe Valent.s I, und Regentin für den minderjährigen Valentinian II. in Oberitalien, sucht daselbst den Arianismus noch einmal emporzubringen, findet aber an dem h. Ambrosius, Bischof von Mailand (374—397) einen unerschrockenen Gegner. Fortbauend auf dem von Hilarius († 366), Euseb. v. Vercelli († 371) u. a. gelegten Grunde, und zusammenwirkend mit Damasus v. Rom, des Liberius Nachfolger (366—84), führte derselbe die Sache des

Nicän. Bekenntnisses ebenso fürs Abendland zum Siege, wie dies fürs Morgenland nach des Athanas. Tode durch die drei Kappadokier: Basilius († 379), Gregor v. Nyssa († 394), Gregor v. Nazianz († 390), durch Didymus, den blinden Katecheten in Alexandr. († 395), Ephräm Syrus († um 378), Cyrill v. Jerusalem († 386), Epiphanius v. Salamis auf Cypern († 403) geschah.

3. Theodosius I. d. Gr., des Valens Nachfolger seit 378, zuletzt (nach Valentinians II. Tode 392) Gesamtherrscher des Reichs († 395), versetzt dem Arianismus den Todesstoß durch die 381 nach Konstantinopel berufene und unter seiner Protektion daselbst abgehaltene 2. ökumenische Synode bestehend aus 150 Bischöfen (daher *οἱ ρν'*, gleichwie das Nicänum als *οἱ τιη'*, die 218 Väter, bez. wird). Präsidiert zunächst von Gregor v. Nazianz, dann von dessen Nachfolger auf dem konstantinop. Patriarchenstuhle Nektarius, und dogmatisch wie es scheint besonders geleitet durch Epiphanius, kehrt dieses Konzil auf die Lehrgrundlage des Nicänum zurück, unter Anathematisierung aller während der verflossenen 56 Jahre gegen dasselbe aufgetretenen Häretiker (Arianer, Semiarr., Eunomianer, Marcellianer und Photinianer).

4. Eine Ergänzung des Nic. Symbols durch den bekannten Zusatz zum 3. Artikel: *καὶ εἰς τὸ πνεῦμα, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ σεμπροςκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* hat nach neueren krit. Forschungen (von Hort in Cambridge und A. Harnack) noch nicht beim konstant. Konzil, sondern erst 70 Jahre später zu Chalkedon stattgefunden. Immerhin aber scheint eine wesentlich mit jener gleichlautende Formel, herrührend von Epiphanius und enthalten in einem dem Ancoratus fidei dieses KV.s angehängten Glaubensbekenntnisse aus dem J. 373, von der konstant. Synode gutgeheißen und gleichsam als authentische Interpretation der allzukurzen Fassung des 3. Artikels des Nic. Symbols empfohlen worden zu sein. Es geschah dies im Gegensatze zu der das Ansehen des h. Geistes (mittelst ihrer origenistischen Auffassung dess. als eines bloßen Geschöpfs und Dieners Gottes des Sohnes) herabsetzenden Sekte der Pneumatomachen oder Makedonianer, d. h. der bereits 362 zu Alex. durch Athanasius bekämpften Anhänger des Makedonios, einstigen Bischofs von Konstantinopel, eines Vertreters semiarianischer Lehren (abgesetzt 360).

5. Der Apollinarismus. Eine weitere zu Konstantinopel 381 verurteilte Irrlehre, die des Apollinaris (Apolinarios) von Laodicea in Syrien († 382), gegen die sich gleichfalls bereits jene alexandrin. Friedenssynode des Athanasius 362 erklärt hatte, kann nicht mehr zu den Nebensekten des Arianismus gezählt werden, erscheint vielmehr als Vorläuferin der christologischen Lehreinseitigkeiten des 5. Jahrhunderts. Denn in der Auffassung von der Gottheit Christi ganz orthodox, leugnete Apollin. das Vorhandensein eines menschlichen *νοῦς* oder *πνεῦμα* in Christo, ließ vielmehr dessen menschl. Natur bloß aus Leib und niederer Seele (*ψυχὴ ἄλογος*) bestehen. Vgl. unten, Nr. VI.

6. In verfassungsgeschichtlicher Hinsicht ist von den Beschlüssen des 2. ökumen. Konzils noch wichtig der 3. der von ihm aufgestellten 7 Kanones, wodurch dem Bischof oder Patriarchen von Konstantinopel (*διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην*) der Ehrenrang gleich nach dem röm. Bischof zugesprochen wurde. Römischerseits fand dieser Beschluß nur wenig Beachtung.

Wie denn überhaupt die Päpste schon damals, wohl gestützt auf das zu Sardika 344 erlangte Appellationsentscheidungsrecht (das übrigens wesentlich nur persönliches Vorrecht für Julius I. gewesen war) ihre Primatsansprüche auf ziemlich unbedingte Weise geltend machten. Es zeigt das u. a. das Dekretalschreiben des Bischofs Siricius (Nachfolgers des Damasus seit 384, † 398) vom J. 385, eine an den span. Bischof Himerius v. Tarraco gerichtete Epistel, welche in befehlendem Tone das Verpflichtetsein aller Bischöfe, Priester und Diakonen zum Cölibat ausspricht.

IV. **Theodosius d. Gr. und Arkadius (378—408). Gänzliche Unterdrückung des Heidentums im Römerreiche. Die origenistischen Streitigkeiten.** *1.* Seit 381 führen Theodosius und seine abendl. Mitkaiser Gratianus († 383) und Valentinian II. († 392) eine Reihe vernichtender Schläge wider das Heidentum. Der Übertritt zu demselben wird förmlich zum Verbrechen gestempelt (382). Die Göttertempel in den orient. Provinzen werden teils geschlossen, teils der Zerstörung durch das chr. Volk oder durch Mönche preisgegeben. In Rom läßt Gratian den Altar der Siegesgöttin aus der Kurie des Senats entfernen, ohne den glänzend beredten Vorstellungen des Praefectus urbi Symmachus in s. orat. pro ara Victoriae, nachzugeben (382). Gleich dieser lat. Schutzrede fürs Heidentum bleibt des Libanius *Λόγος περὶ τῶν ἱερῶν* (384; n. And. 390) ohne Wirkung. In Alexandria zerstören auf Anstiften des gewaltthätigen Bischofs Theophilus tumultuierende Volkshaufen 391 das prächtige Serapeion. Um dieselbe Zeit läßt Bischof Marcellus von Apamea in Syrien die das. Tempel verwüsten, ꝛc. — 392 Alleinherrscher geworden, erläßt Theodos. eine Reihe verschärfter Edikte (wider das Opfern, die Haruspizien ꝛc.). Seine Söhne Honorius und Arcadius seit 395 fahren damit fort, befehlen z. B. Zerstörung aller Tempel auch auf den Landgütern (399), verbieten, aus Anlaß der heroischen Selbstaufopferung des Mönchs Telemachus im Amphitheater zu Rom, 404, alle Gladiatorspiele, schließen die Heiden von Staatsämtern aus ꝛc. Nur während der Bedrängnisse durch den Gotenkönig Alarich (408—410) muß Honorius noch einmal Toleranzedikte zu Gunsten des Heidentums in Italien erlassen, welchen aber bald nachher nur um so schärfere Verfolgungsmaßregeln folgen.

2. Die Ketzerbestrafungen. Mit ähnlicher Strenge wird seit 381 gegen die Häretiker und Schismatiker eingeschritten. Beide erklärt ein Kanon des 2. ökum. Konzils zu Konstantinopel (das auch die früheren Grundsätze der Orientalen betr. Nichtanerkennung der Ketzertaufe erneuert) für ganz gleichbedeutend. Gegen beide verhängen die Staatsbehörden seit Theodosius je nach Befund die Strafstufen: 1) Verbot neuer Kirchenbauten; 2) Ausschluß aus den Städten; 3) Verbot der Gottesdienstfeier überhaupt; 4) Vertreibung aus dem Reiche. Zur Begründung einer Anklage auf Häresie genügt, nach einem Gesetze des Arkadius, eine auch nur geringe Abweichung vom kirchl. Dogma: Haereticus est, qui vel levi argumento detectus fuerit deviare.

3. Der Priscillianismus. Der erste Vollzug einer Todesstrafe an Ketzern: die Enthauptung des Priscillianus — Stifters einer gnost.-manichäischen Sekte in Nordspanien, gegen deren scheinbar asketisch strenges, aber mit heuchl. Dissimulation gewisser (antinomistischer?) Geheimlehren verbundenes Treiben zuerst der Syn. zu Cäsaraugusta 380 mit Exkommunikation

eingeschritten war — und mehrerer Gefährten desselben erfolgte zu Trier 385 auf Befehl des daselbst residierenden Ursurpators Maximus (des Mörders Gratians). Dieser erste blutige Strafakt auf dem Gebiete kirchl.-dogmatischer Kontroversen, noch entschieden gemißbilligt durch zeitgenössische Kirchenväter wie Bischof Martin v. Tours, Ambrosius v. Mailand, Siricius v. Rom, kommt also nicht auf Rechnung des Theodosius und seiner Mitkaiser.

4. Wider den Donatismus Nordafrikas, dem das Toleranzverfahren Julians des Abtrünnigen viele seiner verlorenen Bischofssitze restituiert hatte und der seitdem unter Führung des angesehenen Nachfolgers Donats d. Gr., Bischof Parmenianus (362—390), seine eigentliche Blütezeit erlebte, verhielten sich die Staatsbehörden bis gegen die Mitte der Reg. des Honorius im ganzen nachsichtig. Seit 390 Hervortreten einer Spaltung zwischen schrofferen und milderen Vertretern der donatist. Grundsätze; Führer der ersteren Maximinus, der letzteren Tichonius (ber. Grammatiker) und Primianus. Kirchlicher Polemiker wider den Donatismus gegen Ende des 4. Jahrh.; Optatus v. Mileve (De schismate Donatistarum ll. VII).

5. Reformatorische Häretiker, Gegner des in der Kirche stark umsichgreifenden Aberglaubens, falschen Asketismus und Werkdiensts — strengkirchlicherseits zu Häretikern gestempelt und mehr oder minder heftig bekämpft:

a) schon einer etwas früheren Zeit angehörig, um 360: Aërius, Presb. zu Sebaste, Bestreiter des kirchl. Fastenzwanges, der Gebete und Oblationen für Verstorbene, des Rangunterschieds zwischen Bischöfen und Presbytern; daher von seinem Bischof Eustathius (s. o. II) verfolgt.

b) um 380: Helvidius in Rom, Bestreiter der ewigen Jungfrauschaft Marias in ihrer Ehe mit Joseph (heftig bekämpft v. Hieronym., Contr. Helvid.).

c) um 390: Bonosus, Bischof von Sardica, gleichfalls Gegner der damal. Anfänge der Mariolatrie, zugleich aber auch Vertreter einer dynamistisch-ebionitisierenden Irrlehre über Christi Person, ähnlich der des Photinus.

d) um dieselbe Zeit: die Antidikomarianiten, Gegner des Mariendiensts in Arabien (dagegen ebendamals auch schon eine dem Kultus der Maria in heidnischartiger Weise ergebene Frauensekte, die Kollyridianerinnen in Thracien).

e) seit 389: Jovinianus, Mönch in Rom, nebst seinen mailänd. Anhängern Sarmatio und Barbatianus; Bestreiter der Verdienstlichkeit von Fasten, mönchischer Askese und Klerikercölibat, zugleich Vertreter einer unbiblisch-spiritualist. Vollkommenheitslehre (auf Grund von 1 Joh. 3, 9; 5, 18); exkommuniziert von Bischof Siricius 390; literarisch bestritten von Hieronymus und Ambrosius.

f) um 400: Vigilantius, Presb. zu Barcelona, eifriger Gegner des Reliquien- und Heiligendiensts, des Priestercölibats und der Vigiliengottesdienste — daher als „Dormitantius“ verspottet und heftig bekämpft von Hieronymus (Contr. Vigil., geschr. 406).

g) etwas später, gegen 420: Markus Asketes, Mönch in Ägypten, evang. gerichteter Gegner von Werkheiligkeit und Aberglauben (Schüler des Chrysostomus).

6. Origenistischer Streit betr. die Rechtgläubigkeit und das kirchliche Ansehen des Origenes, die dogmatische Haupt-Kontroverse dieses Zeitalters,

ein Zwischenakt zwischen den 381 beendigten trinitarischen und den um 410 entbrannten anthropologischen Lehrstreitigkeiten, jedoch ohne inneren Zusammenhang mit der einen wie mit der andern derselben; überhaupt von dem ursprünglich und zunächst diskutierten theol. Problem: ob Gott mehr anthropomorph vorzustellen sei (so die antiorigenist. Mönche der sketischen Wüste) oder ob man mit Origenes sein Wesen sich rein geistig zu denken habe (so die mystisch-spiritualist. gerichteten Mönche des nitr. Gebirges) sehr bald abgeirrt und in persönliche Gehässigkeiten und Äußerlichkeiten ausgeartet. Der Streit verlief in zwei Stadien:

a) Palästinensisches Stadium 394—399, oder Streit zwischen den Origenisten Johannes, Bischof von Jerusalem und Ruffinus aus Aquileja, Presb. daselbst († 410), sowie den Antiorigenisten Epiphanius, Bischof von Salamis und Hieronymus, Mönch und Presb. zu Bethlehem (geb. um 330, in Bethl. seit 386, † 420). Nachdem vermittelndes Eingreifen des damals noch mehr neutral stehenden Patriarchen Theophilus v. Alex. 396 durch Entsendung des Presb. Isidorus nach Jerus. eine vorläufige Aussöhnung der Streitenden bewirkt hatte, machte der bald darauf nach Italien heimgekehrte Ruffinus durch Verbreitung seiner schönfärberisch expurgierenden Übersetzung von Origenes *Περὶ ἀρχῶν* die Kontroverse von neuem in Gestalt eines heftigen Federkriegs zwischen ihm und Hieronymus entbrennen, der bis gegen seinen Tod hin währte.

b) Alexandrinisch-konstantinopolitanisches Stadium: 399—407. Patr. Theophilus (385—412), anfänglich überwiegend Anhänger der origenist. Theologie und der sie verteidigenden nitrischen Mönche, vertreibt 399, durch Drohungen der Sketianer zur Gegenpartei hinübergezogen, seine bisherige origenist. Umgebung: den Presb. Isidor (s. o.) und die vier „langen Brüder", nach Nitria und nötigt sie weiter von da über See nach Konstantinopel zu flüchten und wider seine Gewaltthätigkeiten den Schutz des damal. ehrwürdigen Patriarchen der orientalischen Hauptstadt, Johannes, gen. Chrysostomus (geb. zu Antiochia 347, das. Presb. 486, Nachf. des Nektarius v. Konstant. seit 398, † 407) anzurufen. Wider seinen Willen (nicht ganz ohne Mitwirkung des von Theophil. aufgehetzten und zu einer Reise nach Konstpl. kurz vor s. Tode 403 veranlaßten greisen Epiphanius) in den ärgerlichen Handel hineingezogen, von Theophilus weniger wegen origenistischer Irrlehre als wegen anderer angeblicher Vergehen bei Kaiserin Eudoxia verklagt und durch die sog. Eichen-Synode (Syn. ad Quercum, auf dem kaiserl. Landgute *Δρῦς* bei Chalkedon 403) verurteilt, wird Chrysost. auf Befehl des Arkadius ins Exil abgeführt, jedoch wenige Tage darauf durch einen Volksaufstand zu s. Gunsten zurückgebracht und in s. Würde wieder eingesetzt. Kaum ein Jahr später (Ostern 404) bringt die durch s. sog. Herodiaspredigt erregte neue Ungunst der Kaiserin ihn abermals zu Falle. Er wird, da die Interventionsversuche des abendl. Kaisers Honorius und des Papsts Innocentius I. zu s. Gunsten fruchtlos bleiben, zwei volle Jahre zu Kukusus in Armenien im Exil gehalten. Auf der Reise von da nach dem noch entlegeneren Deportationsort Pityus stirbt er zu Komana in Pontos, 14. Sept. 407.

7. Johannitisches Schisma. Da des Chrysost. Anhänger in Konstpl., die sog. Johanniten, den neuen Patriarchen Arsacius anzuerkennen sich weigern

und diese ihre Opposition, angefeuert besonders durch die Witwe Olympias († 420), auch unter des Arsac. Nachf. Atticus forsetzen, zieht sich als Nachwehe der origenist. Streitigkeiten dieses johannitische Schisma noch volle drei Jahrzehnte hin, bis zur feierl. Beisetzung der Gebeine des Chrysost. in Konstpl. unter Patr. Proklus (438). — Über einen späteren origenist. Streit unter Justinian vgl. unten IX, 1.

V. **Augustin und Pelagius: erstes Stadium der anthropologischen Streitigkeiten (412—431). Ende des donatist. Schisma.** Während in den ersten Regierungsjahren des Theodosius II. (408—450) im Orient hauptsächlich nur der Kampf wider das Heidentum fortgesetzt wird und zwar mehr fast mit äußeren Gewaltmitteln (u. a. Ermordung der alex. Philosophin Hypatia 415, vielleicht nicht ohne Mitschuld des Patr. Cyrillus, Neffen und Nachfolgers des Theophilus seit 412 [doch vgl. Sokrat. H. E. VII, 15]), als mit literarischen Waffen — ernstere theologische Lehrstreitigkeiten aber (ungeachtet des mehr und mehr sich verschärfenden Gegensatzes zwischen alexandrinisch-orthodoxer und antiochenisch-heterodoxer Schule) vorerst hier nicht stattfinden: entbrennt im Abendlande unter Honorius, unmittelbar nach dem Abzug von Alarichs verheerenden Gotenscharen aus Italien, ein hochbedeutsamer folgenschwerer Lehrstreit, worin die asketisch-werkgerechte und äußerliche Geistesrichtung des Zeitalters in einen ganz andersgearteten Konflikt mit der tieferen und gesünderen kirchlichen Frömmigkeit tritt, als derselbe früher bei Hieronymus und seinen Gegnern Jovinian und Vigilantius ausgebildet gewesen war.

1. Aurelius Augustinus (geb. 354 als Sohn des heidn. Decurio Patricius und der frommen Christin Monica zu Tagaste in Numidien, ausgebildet auf den Schulen von Madaura und Karthago, 374—383 Katechumene der Manichäersekte, aus deren seelengefährlichen Irrtümern er sich letztlich mit Hilfe seines Studiums der platon. Philos. loswand; seit 383 Rhetor in Rom, seit 384 in Mailand, wo Ambrosius sein geistlicher Vater wird, und wo im Herbste 386 seine Bekehrung auf dem Wege eines gewaltigen Gnadendurchbruchs, dann Ostern 387 seine, seines Sohns Adeodatus und seines Freundes Alypius Taufe erfolgt; zurückgekehrt über Rom und Ostia [wo er seine Mutter Monica zu bestatten hat] 388 nach Afrika; 391 wider s. Willen vom Bischof Valerius v. Hippo Regius zum Presb., dann 395 zu desselben Mitbischof geweiht, seit 396 alleiniger Inhaber dieses Bischofssitzes; gest. 28. Aug. 430, während der Belagerung Hippos durch Geiserichs Vandalen) war durch wechselvolle Lebensführungen, gewaltige Seelenkämpfe und speziell durch den Einfluß des Ambrosius schon lange vor seinem Zusammenstoße mit Pelagius über die Niederungen der flach synergistischen Denkweise der Mehrzahl seiner theolog. Zeitgenossen zu reicherer Heilserkenntnis und volleren Erfahrung der göttlichen Gnade emporgehoben worden. Auch während ihn der Lehrgegensatz zum Manichäismus noch vorwiegend bestimmte, huldigte er schon entschieden der Annahme einer alles allein wirkenden göttlichen Gnade oder einem theol. Monergismus (dem das erst später mehr hervorgetretene prädestinatianische Element noch fehlte). Diese Denkweise trat namentlich in zahlreichen Aussprüchen seiner tiefsinnig frommen Selbstbiographie, der Confessiones (geschr. um 400) hervor.

2. Pelagius, britischer Abkunft (mit s. heimischen keltischen Namen

Morgan geheißen, d. i. der Überseeische, Transmarinus, wovon *Πελάγιος* Gräcisierung ist), seit 409 als gelehrter, literarisch thätiger Mönch in Rom lebend, wo er seinen Landsmann Cölestius Scotus (früheren Sachwalter, dann ebenfalls Mönch) für seine Lehre gewann, huldigte einer extrem synergistischen Denkweise, die kraft ihrer Leugnung der Erbsünde und einseitigen Betonung der Willensfreiheit des natürlichen Menschen fast einem anthropol. Monergismus, dem diametralen Gegensatz zu Augustins theol. Monergismus gleichkam. Nachdem er schon in Rom im Disput mit einem Bischof sein Mißfallen an Augustins Ausspruch in Confess. l. X, c. 29: Da, Domine, quod jubes et jube quod vis ausgedrückt, kam er 411 zusammen mit Cölestius nach Karthago und ließ nach kürzerem Aufenthalte daselbst Jenen als Vertreter seiner Lehrweise in Nordafrika zurück, während er selbst nach Palästina weiterreiste. Cölestius wurde hierauf vom Mailänder Diakon Paulinus (Schüler und Biographen des Ambrosius) ketzerischer Lehren angeklagt und durch eine karthagische Synode 412 exkommuniziert, wegen folgender sechs Lehrpunkte: „1) Adam war schon von Natur, nicht erst durch die Sünde, sterblich; 2) Adams Fall schädigte nur ihn selbst, nicht die Menschheit; 3) neugeborne Kinder sind ganz in dem Zustande, wie Adam vor dem Falle; 4) durch Adams Fall stirbt die ganze Menschheit so wenig, wie sie durch Christi Auferstehung in ihrer Gesamtheit aufersteht; 5) Kinder, welche ohne Taufe sterben, gelangen doch zum ewigen Leben; 6) auch vor Christi Ankunft hat es schon Menschen ohne Sünde gegeben.“ Der Exkommunizierte ging ebenfalls nach dem Morgenlande, wo er in Ephesus die Presbyterweihe erhielt.

3. Fortgang des Streits zunächst a) in Palästina, wo die meist origenistisch, also auch synergistisch gerichteten Bischöfe (Johs. v. Jerusalem, Eulogius v. Cäsarea ꝛc.) den durch Paulus Orosius (spanischen Presbyter und Schüler Augustins, s. u.) sowie durch Hieronymus als Ketzer angeklagten Pelagius auf den Synoden zu Jerusalem 414 und zu Diospolis (Lydia) 415 freisprechen und wo Hieronymus an Bischof Theodorus v. Mopsuestia (Verf. der heftig wider den augustin.-hieronymischen Monergismus eifernden Schrift: *Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*, 5 BB.) einen in Hinsicht auf Gelehrsamkeit ihm selbst ebenbürtigen Gegner findet; b) in Nordafrika, wo unter Augustins Einfluß die Synoden zu Mileve und zu Karthago (416 und 418) den Pelagianismus verdammen und Jener eine Reihe bedeutender Schriften (bes. De gestis Pelagii, später L. VI contra Julianum Eclanensem) wider denselben ausgehen läßt; c) in Italien. Hier läßt Papst Zosimus, des entschieden antipelagianisch gesinnten Innocenz I. Nachf. seit 417, sich durch Cölestius eine zeitlang für die Sache der Pelagianer gewinnen, lenkt aber später, infolge kräftiger Proteste der Afrikaner, sowie eines die Pelagianer verurteilenden Sacrum rescriptum des Kaisers Honorius (418) ein und anathematisiert in seiner Epistola tractatoria (oder tractoria) den Pelag. und Cölestius ebenfalls. 18 ital. Bischöfe von pelagian. Richtung, welche die Unterschrift unter diese päpstl. Verurteilungssentenz verweigerten, darunter der begabte, an schriftstellerischer Bedeutung dem Pelag. noch überlegene Julianus von Eclanum, wurden von ihren Sitzen vertrieben, auch im Orient, bes. durch den Laien Marius Mercator in Konstantinopel (und nach dessen Angabe sogar v. Theodor v. Mopsuest.) eifrig bekämpft, dagegen vom

konstpl. Nestorius in Schutz genommen, aber zugleich mit diesem (s. Abschn. VI, 3) 431 zu Ephesus verurteilt. Doch setzt das das. allgem. Konzil nichts Positives fest, bleibt vielmehr nur bei Verdammung der Lehre des Pelag., Cölestius und ihrer Anhänger stehen.

4. Ende des donatist. Schisma. Neben dem Kampfe wider die Pelagianer her geht Augustins Bekämpfung der Donatisten. Da nur ein kleiner Teil der gemäßigten Partei derselben (s. Nr. IV) sich durch seine freundl. Vorstellungen zum Wiederanschluß an die kath. Kirche bewegen läßt, beginnt er seit 405 (Synode zu Karthago) gemäß dem Coge intrare Luk. 14, 23 den weltlichen Arm zu Hilfe zu rufen. Zahlreiche Strafedikte des Kais. Honorius trafen die Widersetzlichen (für welche jetzt auch der Name Rebaptizantes, Wiedertäufer, zuweilen gebraucht wird). 411: große dreitägige Disputation zu Karthago (Collatio c. Donatistis), im Beisein von 286 kath. und 279 donatist. Bischöfen. Aug. als Hauptsprecher der Kath. besiegt hier den donat. Hauptsprecher Petilianus vollständig. Seit 414 entzieht Honorius den Donatisten alle bürgerlichen Rechte und bedroht ihre rel. Zusammenkünfte mit Todesstrafe. Dennoch halten sich viele von ihnen bis nach der Eroberung Nordafrikas durch die Vandalen.

5. Einwirkung Augustins auf die Entwicklung der kirchlichen Kultusordnung und Verfassung. Festere Begründung des Grundsatzes der Gültigkeit der Ketzertaufe (im Gegensatz zum Donatismus). Abschaffung von Mißbräuchen bei der Abendmahlsfeier, bes. der zu üppigen Schmäußen ausgearteten Agapen (Konz. z. Hippo 393, z. Karth. 397). Auffassung der Ehe als Sakrament (nach Eph. 5, 30); desgl. der Ordination. Bemühungen um die sittl. und theol. Ausbildung des Klerus: Einrichtung eines klosterart. Klerikervereins (monasterium clericorum) zu Hippo (nach dem Vorbilde einer ähnl. Stiftung des Eusebius v. Vercelli um 360), vorerst noch ohne ausgebildetere schriftl. Regel — denn die sog. Regula Augustini, die Grundlage der mittelalterl. Augustiner-Chorherren-Institute, rührt nicht von Aug. her —, doch vielfach nachgeahmt in Nordafrika und von da aus seit 430 auch auf Sizilien, Sardinien ꝛc. verpflanzt.

6. Fortbildender Einfluß Augustins auch auf fast alle theol. Lehrgebiete, namentlich auf die Lehre von der h. Schrift (Apokr. des A. T.s kanonisiert durch die Synoden zu Hippo 393 und zu Karthago 397 und 419, — vgl. I, 418), von der Trinität (Fortbildung der noch einseitigen Lehrweise des Konstantinop. Konzils über den Ausgang des h. Geistes zum abendländischen Dogma von der processio Spir. S. e patre filioque, in seinen ll. XV de trinitate; seit 408 auch mehrfache Lehrkämpfe mit Bischöfen der arianischen Vandalen, besonders mit Maximinus), sowie von den Sakramenten (s. ob.).

7. Augustin als klassischer Apologet (und zugleich christl. Geschichtsphilosoph) gegenüber den Anklagen der hdn. Historiker Eunapius und Zosimus (um 400) in dem großen, dem Comes Marcellinus gewidm. Werke De Civitate Dei ll. XXII, geschr. 413—426. — Orosius († 418) sein Mitstreiter und teilweiser Nachahmer auf diesem Gebiete in der Hist. adv. paganos l. VII. Gleichzeitig bedeutendster Apologet der griech. Kirche; Cyrill v. Alex.: *Κατὰ τοῦ ἀθεοῦ Ἰουλιανοῦ λ.* X.

VI. **Semipelagianischer Streit im Abendlande. Nestorianischer Streit** (erstes Stadium der christolog. Lehrkämpfe) **im Morgenlande (426—444).** *1.* Der Semipelagianismus. Noch vor völliger Niederkämpfung des Pelagianismus durch Mar. Mercator und das ephesin. Konzil trat im Abendlande die synergistische Mittelpartei der Semipelagianer (in ihrer sowohl antiaugust. als antipelag. Haltung an die Mittelstellung der Semiarianer zwischen Athanasius und Arius erinnernd) hervor, welche zwar die Erbsündeleugnung und den anthropolog. Monergismus oder Autonomismus der Pelagianer verwarf, zugleich aber den strengen theol. Monergismus Augustins bekämpfte und insbesondere an dessen extremster Konsequenz, der Lehre von einer unbedingten Prädestination (decretum absolutum; gratia irresistibilis etc.), schweren Anstoß nahm. Begründer und erster Hauptführer dieser semipelag. Schule wurde Joh. Cassianus (orient. Abkunft und Jünger der antiochen. Theoll., bes. des Chrysostomus; Mönchsvorsteher in Massilia seit 415, gest. 432), nach welchem dieselbe auch Schule Cassians oder massiliens. Schule genannt wird. — 427: Vorspiel des Streits: die Verirrungen einiger Mönche im nordafrik. Kloster zu Hadrumetum, deren sittl. bedenkliche prakt. Folgerungen aus dem Prädest.-Dogma Augustin in zweien Schriften (De grat. et libero arbitrio, und De corruptione et gratia) widerlegen muß. 428: eigentl. Ausbruch des Streits durch Prospers (s. u.) Bericht an Augustin über die Angriffe Cassians (bes. in Nr. 13 seiner Collationes Patrum ll. 24) und der massiliensischen Mönche auf seine Lehre von der Gnade. Aug. schreibt 429 wider die Semipelagg. die Werke De praedest. Sanctorum und De dono perseverantiae. Nach seinem Tode und dem schon 432 erfolgten Tode Cassians wird der Streit, jedoch zunächst nur als Schriftenwechsel ohne Synodalverhandlungen, fortgesetzt einers. durch Prosper den Aquitanier († 461) als eifriger Vorkämpfer des strengen Augustinismus (De grat. Dei et lib. arbitrio contra Collatorem; Carmen de ingratis), andrerseits durch Vincentius Lerinensis († 450) als Wahrer des kath. Traditionsprinzips, gemäß dem Grundsatze „Teneamus quod semper, ubique et ab omnibus creditum est", gegenüber den prädestinat. Lehrneuerungen der Schule Augustins (in s. Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate, 434). Vermittelnd zwischen beiden Parteien: der ungen. Verfasser der Schrift De vocatione gentium um 436; im Ganzen auch Leo I. d. Gr. von Rom und Petrus Chrysologus von Ravenna († 450).

2. Erstes Stadium der christologischen Lehrstreitigkeiten: der Nestorianische Streit — angebahnt durch das Vorspiel der apollinarist. Kontroverse (s. Nr. III), sowie durch den seit Ende des 4. Jahrhunderts zu ziemlicher Schroffheit ausgebildeten Gegensatz zwischen der mehr mystisch spekulativ gerichteten alexandrinischen und der mehr kritisch verstandesmäßig gerichteten antiochenischen Theologenschule. Die Differenz beider auf biblisch-exegetischem und hermeneutischem Gebiete (wonach die Alexandriner am origenist. Prinzip des mehrfachen Schriftsinns festhalten, die Antiochener aber einer mehr nüchternen, buchstäblichen Erklärungsweise huldigen) kommt hier weniger in Betracht, als der Gegensatz auf christolog. Gebiete. Die Alexandriner (Euseb., Athanas., Greg. v. Naz. u. v. Nyssa, auch Apollinaris, später bes. Cyrill. v. Alex.) stellen das Verhältnis beider Naturen in Christo, der

göttl. und der menschlichen, überwiegend monophysitisch dar (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, ἕνωσις φυσική, 2c.) und folgern daraus für die Mutter Jesu das Prädik. Θεοτόκος (der Ausdruck zuerst bei Euseb. De vit. Const. III, 43; dann bei Cyrill von Jerus. u. a.). Die Antiochener (zuerst bes. Diodorus v. Tarsus [† 394]; ferner dessen Schüler Chrysostomus und Theodor v. Mopsuestia [† 429]) fassen das Verh. des Göttlichen zum Menschl. im Gottmenschen extrem dyophysitisch, fast dyoprosopisch, Christum zu zwei bloß moralisch verbundenen Personen zertrennend (ἕνωσις σχετική, συνάφεια) und die Berechtigung des Namens „Gottesgebärerin" für Maria bestreitend.

3. Nestorius und Cyrillus. Vertreter der letzteren Lehrweise war schon jener Mönch Leporius, der dieselbe 426 aus Südgallien nach Afrika brachte, dort aber von Augustin zum Widerrufe genötigt wurde (abendl. Vorspiel des nestor. Streits). Sodann vor allen Nestorius, als Kanzelredner berühmter antiochen. Mönch, seit 428 Patriarch v. Konstantpl., wo er das beim christl. Volk und den Mönchen beliebte Θεοτόκος durch s. syr. Presb. Anastasius in Predigten bestreiten, einige fanatische Verteidiger des Ausdrucks mit körperl. Züchtigung bestrafen und überhaupt die Lehre seiner Gegner durch eine endem. Synode 429 verdammen läßt. Der als Verteidiger der origenist.-monophys. Lehrweise wider ihn auftretende Patr. Cyrillus v. Alexandria (412—444; vgl. o., Nr. V z. Anf.), gewinnt gegen ihn die Patriarchen Cölestin I. von Rom (422—432) und Juvenalis von Jerusalem, sowie den Metropoliten Memnon v. Ephesus. Gegen seine durch eine alex. Synode 430 sanktionierten zwölf Anathematismen wider den Nestorius verantwortete dieser sich in zwölf Gegenanathematismen. Das von Theodos. II. 431 nach Ephesus berufene 3. ökumen. Konzil verdammt in seinen ersten, noch ohne Anwesenheit der syr. Bischöfe gehaltenen Sitzungen, unter Cyrills und Memnons einseitiger Leitung (200 Bischöfe stark), den Nestorius und seine Lehre. In der zweiten Sessionsperiode, eigentlich einem Gegenkonzil der nachträglich eingetroffenen Syrer unter Joh. v. Antiochia (nur wenig über 30 Bischöfe), wird die Verurteilung der Lehre des Nestorius bestätigt, aber Cyrill und Memnon als Unruhstifter exkommuniziert und ein Symbol von vermittelnder Haltung aufgestellt, weder dyoprosopisch, noch monophysitisch, sondern gemäßigt dyophysitisch (eine ἀσύγχυτος ἕνωσις lehrend und die Berechtigung des Präd. Θεοτόκος förmlich anerkennend). Dieses durch Bischof Theodoretus v. Kyros, den bedeutendsten damal. Theologen Syriens († 457), aufgesetzte ephesin. Symbolum bestätigte Kaiser Theodosius. Nur durch nachträgl. Unterschrift unter dasselbe behaupteten die mit Absetzung bedrohten Cyrill und Memnon sich in ihren Sitzen, gleichwie andrerseits Johannes v. Antiochia seinen anfänglich verteidigten Freund Nestorius später (433) fallen lassen und sowohl Person als Lehre desselben verdammen mußte. Theodoret bleibt beharrlich bei seiner Verwerfung bloß der Lehre des Nestor. stehen und verteidigt diesen Standpunkt in mehreren Streitschriften wider Cyrill. — Der längere Zeit in klösterlicher Haft gehaltene Nestorius wird auf des unversöhnlichen Cyrill Betrieb nach Oberägypten verbannt, und stirbt hier im Elende (440) vier Jahre vor seinem stolzen Sieger (s. Τραγῳδία, Bericht üb. s. letzten Leiden; vgl. Evagr. H. E. I, 7).

4. Hervorbildung einer schismat. Kirche der Nestorianer oder Chal-

Chaldäerchristen in Syrien und Mesopotamien aus den erbitterten Kämpfen zwischen den Antinestorianern, wie Joh. v. Antiochia, Rabulas v. Edessa († 435), und den Anhängern der Theologie des Theod. v. Mopf. und Nestorius, wie Presbyter Ibas v. Edessa († 457), Begründer einer längere Zeit blühenden nestor. Hochschule daselbst, später Bischof Thomas Barsumas v. Nisibis und Patriarch Babäus v. Seleucia (gegen 500). Ausbreitung dieser Nestorianerkirche auf pers. Gebiete, bes. seit 448, wo die zweite große Christenverfolgung durch die Sassanidenkönige (ausgebrochen 418 wegen Zerstörung eines Feuertempels durch den fanat. Bischof Abdas v. Susa) nach 30jähriger Dauer ihr Ende fand. (489: Zerstörung der Schule von Edessa auf Befehl Kaisers Zenos; 498: kirchliche Konstituierung der pers. Nestorianer auf der Synode zu Seleucia, unter jenem Babäus, dem ersten „Katholikos" [Jazelich] oder Oberpatriarchen der Chaldäerkirche. Spätere Ausbreitung derselben im östl. Asien, bes. in Indien unter den Thomaschristen).

VII. **Der eutychianische Streit. Erstes Stadium der monophysitischen Lehrkämpfe (448—51). Papst Leo d. Große (440—61).** *1.* Eutyches und Dioskur. Die monophysit. Vorstellung von der Person Christi wurde durch den konstpl. Abt Eutyches (seit etwa 444) dadurch zum häretischen Extrem gesteigert, daß derselbe das Vorhandensein zweier Naturen im Gottmenschen seit dessen Menschwerdung ganz leugnete und den Leib Christi als dem unsrigen gar nicht wesensgleich bezeichnete. Wegen dieser stark doketisierenden Lehre griff Theodoret in der Streitschrift *Ἐρανιστὴς ἤτοι Πολύμορφος* (so benannt wegen der vielerlei Ketzereien [Marcionitism., Valentinianism., Manichäism. ꝛc.], deren er ihn zu zeihen suchte) ihn scharf an, während Patriarch Dioskuros v. Alexandrien, Cyrills Nachfolger, ihn in Schutz nahm und vom Kaiser und dessen Gemahlin Eudokia harte Maßregeln gegen Theodoret als angeblichen Nestorianer erwirkte. Allein Patr. Flavian v. Konstpl. läßt den vom Bischof Eusebius v. Dorkläum verklagten Eutyches auf einer *σύνοδ. ἐνδημοῦσα* 448 als Ketzer verurteilen und seines Amtes als Archimandrit entsetzen. Dieses Urteil bestätigt der von Flavian um s. Entscheidung angegangene Papst Leo I. v. Rom in seiner die Grundzüge der dyophysit. Christologie oder den Begriff der *ἀσύγχυτος ἕνωσις* (vgl. VI, 3) mit ausgezeichneter Schärfe und Klarheit entwickelnden Epistola ad Flavianum.

2. Die Räubersynode. Ein auf Eutyches Appellation hin von Theodosius II. nach Ephesus berufenes, ökumenisch sein sollendes Konzil, die sog. Räubersynode von Ephesus 449, wird von Dioskur und dem fanat. Abte Barsumas ganz und gar terrorisiert. Die röm. Legaten Leos kommen nicht zum Wort; nicht blos Ibas, sondern auch die gemäß. Dyophysiten Theodoret, Domnus ꝛc. werden als Nestorianer exkommuniziert, Patriarch Flavianus aber nicht bloß gleichfalls gebannt und abgesetzt, sondern fast in Stücke zerrissen und durch Dioskurs zelotische Mönche und Parabolanen (alexandrin. Krankenwärter) mit Faustschlägen und Fußtritten mißhandelt, sodaß er bald nachher im Exil starb. Vgl. die neuerdings aus syr. Hdss. durch G. Hoffmann, Paulin Martin [Le Pseudo-Synode connu sous le nom de Brigandage d'Ephèse, Par. 1875], Sam. Perrey u. a. gebrachten Enthüllungen über diese empörenden Vorgänge.

3. Das Chalcedonense. Leos I. Protest beim Kaiser wider das „la-

trocinium Ephesinum“. Theodos. II. stirbt 450, nachdem er noch letztlich, mit seiner monophysit. Gemahlin Eudokia (vormals Athenais) zerfallen, des gemißhandelten Flavian Leiche nach Konstpl. bringen und ehrenvoll hatte beisetzen lassen. Entschieden dyophysitisch gesinnt war seine Schwester und Nachfolgerin Pulcheria mit ihrem Gemahle Marcianus 450—457. Daher Berufung einer neuen, der 4. ökumen. Synode nach Chalkedon 451, behufs förml. Desavouierung der Räubers. und Wiederherstellung des Ansehens des früheren (ersten) ephesin. Konzils. Die übrigens ebenfalls sehr stürmischen und leidenschaftlich erregten Verhandlungen der großen, 680 Bischöfe starken Versammlung leitete Flavians Nachfolger Anatolius von Konstantinopel, unter Mitwirkung der Gesandten Leos von Rom sowie Theodorets (bis letzterer durch die stürm. Vorgänge der 8. Session, wo er gegenüber dem wilden Geschrei der Ägypter die Person des Nestorius zu verteidigen gewagt hatte, zum Verlassen der Synode genötigt wurde). Dioskur wurde abgesetzt und nach Gangra verbannt, der Eutychianismus oder häretische Monophysitismus entschieden verdammt, den posit. Lehrbestimmungen aber Leos Ep. ad Flav. sowie Cyrills Synodalschreiben gegen den Nestorius zu Grunde gelegt. Daher Bezeichnung Christi als *ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενος*.

4. Wichtigkeit des chalcedon. Konzils auch für die Entwicklung der Kirchenverfassung. Es bestätigt die schon etwas zuvor (durch Theodos. II) erfolgte Erhebung des Bistums Jerusalem zu einem Patriarchat — freilich zu einem sehr kleinen (mit bloß 3 Provinzen oder Metropolitanaten, während Alexandria deren 6, Antiochia 15, Konstantinopel 26 und Rom eine noch größere Zahl unter sich hatten). Ferner vergrößert es das konstpl. Patriarchat durch Unterwerfung der bis dahin autokephal gewesenen Metropolitanate (od. Exarchate) von Ephesus, Heraclea in Thracien, Neucäsarea in Pontos und Ephesus, erteilt seinem jeweiligen Inhaber das Recht Klagen über die Metropoliten aller Diözesen anzunehmen und zu entscheiden, und stellt so (durch den berühmten 28. Kanon) den Patr. von Neu-Rom dem röm. an Rang und Macht völlig gleich.

5. Leo d. Gr. konnte diese Erhöhung der Macht seines byz. Kollegen allerdings nicht hindern, hatte übrigens sonst zur Stärkung der Primatsansprüche des röm. Stuhls manches Wichtige beitragen gekonnt. 1. Hatten früher Nordafrikas Bischöfe gegen die Forderung Innocenz I. (402—416), wonach alle causae maiores vor Roms Instanz gehören sollten, wiederholt protestiert — (so noch um 425 auf Augustins Betrieb), so mußte unter Leo dieser Widerspruch der ohnehin von den Vandalen hart bedrängten Afrikaner verstummen. 2. Die seit Damasus Zeit dem röm. Stuhle unterworfene illyr. Kirchenprovinz (Metropolitanat Thessalonich) nötigte Leo, durch kluges und festes Eingreifeu in einen Streit ihres damal. Metropoliten Anastasius mit seinen untergebenen Bischöfen, zur Anerkennung seiner höheren Macht und Autorität. 3. Desgleichen gelingt ihm die Demütigung des sich ihm widersetzenden Metropoliten Hilarius v. Arelate; gegen diesen erläßt auf Leos Betrieb Valentinian III. (445) ein Reskript, wonach niemand an der obersten gesetzgebenden und richterlichen Gewalt des röm. Papsts als des „rector Ecclesiae“ zweifeln solle. 4. Bei Beschickung des Konzils zu Ephesus (449) deutet

Leo in seiner Instruktion an die röm. Legaten als Erster von allen Päpsten das Wort Christi von Petrus als dem Felsen der Kirche auf die Person Petri und seiner röm. bischöfl. Nachfolger (während noch jener Innocenz I., übereinstimmend mit Aug., Ambros., Hieron. ꝛc. die petra auf die Gesamtheit der Apostel gedeutet hatte). 5) Nach dem chalced. Konzil gelang es ihm, noch in mehreren Fällen seine Autorität auch in den morgenländischen Kirchen zur Geltung zu bringen. So gegenüber der Exkaiserin Eudokia, welche durch sein Entgegentreten genötigt, den aus Jerusalem vertriebenen Patr. Juvenalis (453) wieder dahin zurückkehren lassen mußte; gegenüber Anatolius von Konstantinopel, der ihm nachgeben und seinen monophysit. gesinnten Archidiakon Andreas entlassen mußte; bes. in Alexandria, wo er, durch einen mit gewaltiger Energie erwirkten Kollektivprotest von 1600 Bischöfen aus allen Teilen des Reichs, der monophysit. Partei entgegentrat und die Exilierung des von derselben erhobenen Patr. Timotheus Älurus nach Cherson in Taurien bewirkte (457).

6. Kultusgesetzgeberische u. kirchendisziplinarische Thätigkeit Leos: Forderung der Privatbeichte (conf. secreta — aber noch nicht auricularis); Ausdehnung der Cölibatsforderung auf alle Grade des eigentl. Klerus, auch den Subdiakonat; Fortbildung der röm. Liturgie; Einführung der Quatemberfasten oder vier jährl. Erntedankfeste (um eben diese Zeit in der gall. Kirche, durch Bisch. Mamertus v. Vienne, c. 450: Einführung der Bittgänge oder Feldprozessionen an den drei dies rogationum vor d. Himmelfahrtfest). — Leos strenges Auftreten wider die Manichäer u. Priscillianisten (Verteidigg. der an d. letzteren vollzog. Todesstrafe in s. Ep. ad Turrib. 447).

VIII. **Fortgang der semipelagianischen und monophysitischen Streitigkeiten bis z. Anf. Justinians (461—530).** *1.* Die letzten Jahrzehnte des semipelagianischen Streits. Gegen das letzte Viertel des 5. Jahrhdts. nehmen die, früher nur in Gestalt eines Federkriegs verlaufenen Kontroversen zwischen den Semipell. und den Augustinianern Südgalliens einen erregteren Charakter an. Ein Ungenannter von der Massilienser Schule, wahrschl. Arnobius der Jüngere, tritt um 470 mit der tendenziösen Fiktion einer äußerst schroffen Häresie der Prädestinatianer (eingekleidet in die Form eines Katalogs von 90 Häresien nach dem Muster der Werke von Epiph., Philastr., Augustin ꝛc.) hervor und schadet durch diesen Kunstgriff der Sache der strengeren Augustinianer empfindlich. Einer der letzteren, Presb. Lucidus, muß vor einer Syn. zu Arelate 475 widerrufen. Bisch. Faustus v. Rhegium († 493), neben den massil. Presbb. Salvianus († 484) und Gennadius († 496) damals der gelehrteste Vertreter des Semipelagianismus, schreibt im Auftrage dieses arelat. Konzils zur Widerlegung des Augustinismus die Schrift De gratia Dei et humanae mentis lib. arbitrio, und eine Syn. zu Lugdunum 475 sanktioniert seine entschieden semipel. Lehre. Bis zum Anfang des 6. Jahrhdts. herrschte in Gallien der Semipelagianismus, den auch die meisten damal. Inhaber des römischen Bischofsstuhls (mit Ausnahme des ziemlich streng augustinisch lehrenden Gelasius I, 492—496) begünstigten: so bes. Hormisdas (514—523), welcher eine durch die skyth. Mönche Konstantinopels erhobene Klage wider jenes Faustus'sche Werk abwies. Erst seit etwa 520 trat Umschwung zu gunsten der Lehren Augustins (in etwas gemilderter, der bedenklichsten prä-

destinatianischen Härten entkleideter Form) ein, und zwar dies einerseits durch das Wirken der angesehenen südgall. Metropoliten Avitus v. Vienne († 523) und Cäsarius v. Arles († 542), andererseits durch mehrere von den Vandalen vertriebene nordafr. Bischöfe, welche unter Führung des begabten Fulgentius v. Ruspe († 533) durch ein auf der Insel Sardinien gehaltenes Konzil um 523 den Semipel. verdammten und später auch den Papst Bonifacius II. (530—32, dritten Nachf. jenes Hormisdas) für den Augustinismus gewannen. Letzterer siegte auf der südgall. Synode zu Arausio (Oranges) 529, deren ziemlich entschieden antisemipelagianische (jedoch das decret. absol. und die gratia irresistib. nicht ausdrücklich lehrende) 25 capita dann zu Valence 529, und im folg. Jahre durch ein Dekretale Bonif. II, bestätigt wurden. — Nichtsdestoweniger griff synergist.-semipel. Denk- und Lehrweise in der ganzen abdl. Kirche bald wieder um sich (s. Nr. X).

2. Fortgang der monophysitischen Händel. 1. Bis zu Zeno's Henotikon. — Kais. Leo I. (457—74) hielt gegenüber einigen monoph. Schilderhebungen, u. a. der des antiochen. Patriarchen Petrus Fullo, Urhebers des sog. Theopaschitismus (mit der liturg. Formel *θεὸς ὁ σταυρωθείς δι' ἡμᾶς*) um 470, die Geltung der chalcedonens. Schlüsse im ganzen aufrecht. Der Usurpator Basiliskus 476 erließ ein entschieden monoph. Edikt (Enkyklion), rief den exilierten Petr. Fullo auf den antiochenischen Patriarchenstuhl sowie den früher schon verjagten Timoth. Aelurus (s. VII, 5 geg. E.) auf denjenigen Alexandrias zurück, wurde aber bereits 477 durch eine vom konstpl. Patr. Acacius geleitete Revolution gestürzt. Der an seine Stelle erhobene Kaiser Zeno (477—491) machte zunächst wieder das Chalkedonense zur Norm. — 2. Während des Henotikonstreits 482—519). — Von Acacius und dem alex. Monoph.-Patriarchen Petr. Mongus bewogen, erließ Zeno 482 ein Unionsedikt (Henotikon), welches — nach ähnlicher indifferenzierender, die Streitpunkte abschwächender Methode wie einst das Homöersymbol v. Sirmium 357 (s. II) — weder eine noch zwei Naturen in Christo zu lehren gebot (Christus sei *ἓν καὶ οὐ δύο*, Evagr. H. E. III, 14). Gleich allen derartigen Machwerken höfischer Unionspolitik wirkte die Maßregel nicht einigend, sondern die Spaltungen vermehrend: a) Bisch. Felix II. v. Rom, als entschiedener Dyophysit, hob 484 die Kirchengemeinschaft mit Acacius auf und begründete so das 35 Jahre währende Henotikonschisma zwischen Rom und Konstantinopel, welches Kaiser Anastasius I. (491—518) vergebens zu heilen suchte und dem erst Justin I. (518—27) im zweiten Jahre seiner Regierung mittelst Wiederaufhebung des Zenon. Edikts ein Ende machte. b) Die großenteils monoph. gerichtete Christenheit Armeniens eignete sich durch eine Synode zu Wagarschapad (Edschmiadzin) um 491 das Henotikon an, und hielt auch nach dessen Wiederaufhebung mit Zähigkeit an ihm fest, so daß hier der erste Grund zur dauernden Separation einer großen monoph. Nationalkirche gelegt wurde. c) In Antiochia, sowie dann auch in Kleinasien, Ägypten ꝛc., sammelte sich gegen Ende des Kaisers Anastasius (seit 510) um den Patr. Severus eine Partei milderer Monophysiten, die Severianer oder *Φθαρτολάτραι* (Corrupticolae), so benannt, weil sie eine Doppelnatur Christi mit an sich verweslichem Leibe (*σῶμα φθαρτόν*) lehrten. Denselben trat etwas später, bes. in Alexandrien unter Führung des Julian v Halicarnassus und dessen Schülers Gajanus die extrem

monophysitische Partei der Julianisten (Gajanisten) oder Ἀφθαρτοδοκῆται gegenüber, wieder zerfallend in Κτιστολάτραι und Ἀκτιστῆται, (je nachdem das von ihnen behauptete σῶμα ἄφθαρτον des Herrn als erschaffen oder unerschaffen vorgestellt wurde).

3. Einwirkung der monophysit. Denk- und Lehrweise auf die Entwicklung des Kultus. Zum Reliquienkult, der schon seit Helenas angeblicher Kreuz-Auffindung in Jerusalem (326) sich ausgebreitet hatte (Verbot des Reliquienhandels schon durch Theodos. d. Gr. 386) zur Heiligen-Anrufung, welche durch die Lehren der beiden kappadok. Gregore, des Ambrosius und Augustin besonders befördert worden war, sowie zum Bilderdienste, dessen Anfänge bestehend in Verbreitung der s. g. εἰκόνες ἀχειροποίητοί Christi und der App., sowie in kniender Verehrung (προσκύνησις τιμητική), der Bilder, im Orient bis jenseits 431 zurückgehen, trat seit dem Siege der Theotokie über den Nestorianismus (431 u. 451) abergläubischer Marienkult zuerst im Orient, dann auch im Abendland hinzu. Erstes Marienfest: Mar. Verkündigung (ἑορτὴ τοῦ ἀσπασμοῦ, fest. Annunciationis, am 25. März) jedenfalls schon im 5. Jahrhdt. aufgekommen (nach v. Lehner angeblich in Konstantinopel schon 429 in einer schwungvollen Lobrede des Proklus auf die h. Jungfrau erwähnt — wo indessen mit der πανήγυρις παρθενική wohl eher das seit Chysostom. dort hoch gehaltene Weihnachtsfest gemeint ist). Zweites Marienfest: Mar. Reinigung oder Lichtmeß (fest. purificationis s. candelarum, 2. Febr.) im Abendlande seit c. 520, im Orient etwas später, seit 542, durch Justinian als ἑορτὴ τῆς ὑπαπάντης (fest. occursus, mit Bezug nicht auf Luk. 2, 22, sondern auf Luk. 2, 24) eingeführt; die übrigen späteren Ursprungs. Auch der Kultus Annas, der Mutter Marias, geht in manchen Spuren bis ins 5. oder angehende 6. Jahrhdt. zurück (Justinians Kirche der h. Anna in Konstantinopel 550); desgl. der Engelkult (Michaelisfest seit c. 530).

4. Fortschritte der Ausbreitung des Christentums. Im Orient: seit c. 440 Bekehrung nordarabischer Sarazenenstämme durch die syr. Säulenheiligen (Styliten) Symeon d. Älteren († 459) und d. Jüngeren (528—596); desgl. um 520 Bekehrung der Lazier und Abasger im westl. Kaukasien; — dagegen auch noch mehrfache Verfolgungen der Kirche: in Persien durch den Sassanidenkönig Firuz 465 ff.; in Südarabien durch den jüdischen Tyrannen Dhu-Nowas oder Nauwash um 510 &c. — Im Abendland herrscht arianisches Halbchristentum bei den durch die Völkerwanderung nach Westeuropa und Nordafrika gelangten Germanenstämmen der Vandalen, Westgoten, Sueven, Burgunder, Rugier und Ostgoten. Verfolgungen des kath. Christentums im westgot. Spanien unter Eurich († 483), in Nordafrika durch die Vandalenkönige Hunerich (477—484) und Thrasimund (496—523); in Italien durch den Ostgotenherrscher Theodorich, jedoch erst ganz gegen Ende von dessen vorher duldsamer und friedlicher Regierung (519—26), seit Beilegung des Henotikonschisma. Dagegen erfolgreiche katholische Missionen: unter den Irländern durch S. Patrik (Patricius, angebl. 432—465); unter den Rugiern a. d. Donau durch Severinus (454—482); unter den Burgundern durch Avitus v. Vienna (Konzil zu Epaon 517, wo Kg. Sigmund, des Arianers Gundobald Sohn und Nachf. [516—24] sich für den Kath. erklärt); unter den Alemannen durch den Irländer Fridolt oder Fridolin um 500.

Die Franken waren das einzige festländische Germanenvolk, das mit Überspringung der Zwischenstufe des Arianismus sich der katholischen Kirche anschloß, hiezu genötigt durch den von seiner burgundischen Gemahlin Chlotilde gewonnenen und von Bischof Remigius von Rheims 496 getauften König Chlodovech (rex christianissimus).

IX. **Kaiser Justinian (527—565). Ende der monophysitischen Wirren.** *1.* Justinian I. d. Große, Justins I. Sohn und Nachfolger, durch Zerstörung des Vandalen- und des Ostgotenreichs nahezu Wiederhersteller des Römerreichs in seinem früheren Umfange, bethätigt seinen christlich-orthodoxen Eifer wie durch Unterdrückung der letzten Reste des Heidentums (Aufhebung der athen. Neuplatoniker-Schule 530; Ausweisung des Vorstehers derselben Simplicius auf persisches Gebiet), so durch angelegentliche Einmengung in die theologischen Lehrkämpfe der Zeit. Die Intriguen ehrgeiziger Hofbischöfe und die ebenso künstlichen als gewaltsamen Unionsversuche behufs Aussöhnung der auseinanderstrebenden theol. Parteien und besonders behufs Gewinnung der sich separierenden Monoph. Syriens und Ägyptens für die Staatskirche nehmen unter ihm kein Ende. Der immer verwickelter werdende monophysit. Streit bewegt sich während seiner Regierung durch vier Stadien hindurch:

a) Theopaschitischer Streit (533—536), entstanden durch die auf Betrieb der insgeheim monophysit. gesinnten Kaiserin Theodora, sowie ihres Günstlings des konstpl. Patr. Anthimus, erfolgte Sanktionierung jener liturg. Formel des Petrus Fullo *θεὸς ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* (s. VIII, *2*). Schon nach 3 Jahren beendigt das Eingreifen des Bisch. Agapet v. Rom den Streit. Anthimus muß dem Dyophysiten Mennas weichen; sogar eine Bedrohung aller monoph. Schriften mit Verbrennung und ihrer Abschreiber mit Handabhauen wird erlassen.

b) Origenistischer Streit (530—543), anfänglich auf Palästina beschränkt, wo eine Sekte von für Origenes fanatisch begeisterten Mönchen unter Nonnus auf Klage des Mönchsexarchen Sabas hin schon um 530 durch ein kais. Edikt verdammt wurde; dann 542 zu allgemeiner Bedeutung erhoben, als auf Mennas Antrag die Schriften des Origenes als Urquell aller Häresien, auch des Monophysitismus, feierlich verdammt und dieses (insbes. auch wider die spiritualist. Auferstehungslehren und Wiederbringungslehre des Alexandriners gerichtete) Anathem durch ein endemisches Konzil zu Konstantinopel bestätigt wurde (543).

c) Dreikapitel-Streit (544—555). Bewogen durch Theodora und die mit derselben verbündeten kryptomonophysit. Hofbischöfe Domitianus v. Ancyra und Theodorus Askidas v. Cäsarea, ließ Justinian jener antimonoph. Maßregel, dem Anathem wider Origenes, zur Begütigung der dadurch gekränkten Monoph. eine antinestorianische Sentenz folgen. Sie bestand in Verdammung dreier Häupter des Nestorianismus: des Theodorus v. Mopſ., des Theodoret (wenigstens der Schriften desselben gegen Cyrill) und des Ibas (spez. seines Briefes an Bisch. Maris) durch ein Edikt von 544. Heftiger Widerspruch der Occidentalen gegen dieses sein Dreikapitel-Edikt, besonders der Nordafrikaner unter den Bisch. Reparatus v. Karth. und Facundus v. Hermiane. Eine Zeitlang widersprach auch Papst Vigilius, der jedoch 547 zur schriftlichen Gutheißung der Sentenz (in s. Judicatum) und später auch zur Unterwerfung

unter die Beschlüsse der 5. ökum. Synode zu Konstantinopel 553 gezwungen wurde. Durch diese Syn. wurden sämtliche bisher erlassene Edikte des Kaisers, insbes. auch das Dreikapiteledikt wider die Nestorianischen Lehrer, bestätigt. Des gemaßregelten, in der Gefangenschaft zur Unterschrift gezwungenen Vigilius Nachfolger Pelagius I. (555—560) erkannte gleich von vornherein die konstpl. Beschlüsse an, büßte aber infolge davon die Kirchen Nordafrikas, Norditaliens und Illyriens ein, welche als Gegner des für ketzerisch erklärten 5. ök. Konzils sich der Obedienz des röm. Stuhls für läng. Zeit entzogen.

d) Aphthartodoketischer Streit 564—65, bewirkt durch einen Versuch Justinians, kurz vor seinem Tode, behufs Gewinnung der ägypt. Julianisten (s. VIII, 2) die Lehre von der Unverweslichkeit des Leibes Christi zu sanktionieren. Bevor dem wegen Widerstands hiegegen abgesetzten Patr. Eutychius v. Konstantinopel andere Opfer des kais. Zorns gefolgt waren, starb Justinian. Sein Nachfolger Justin II. nahm das aphthartodok. Edikt sogleich zurück, ließ dagegen die früheren Erlasse u. beide ökum. Konzile, das 4. u. 5., in Geltung.

2. Bildung dreier monoph. Sonderkirchen seit Justinian, insbes. seit 536, im Gegensatz zur kais. Staatskirche (oder zur Kirche der „Melchiten"): a) der armenischen unter ihrem Katholikos in Aschtarag (s. VIII, 2), b) der bes. zahlreichen koptischen in Ägypten (dem Heimatlande des Origenismus, dessen schärfste Konsequenzen auf christologischem Gebiete eben das Monophysitentum gezogen hatte) unter einem schismat. Patriarchen in Alexandria, nebst der abessin. unter ihrem von diesem Alexandriner abhängigen Abuna; c) der syrisch-mesopotamischen oder Jakobiten-Kirche, kirchlich organisiert durch die unermüdliche Thätigkeit Johannes' v. Tella († 538, nachdem er angeblich 170,000 monoph. Kleriker insgeheim ordiniert), aber gewöhnlich benannt nach ihrem zweiten kirchl. Organisator, dem Mönche Jakob Zanzalus dem Bettler (el Baradai, 541—78); später unter einem Patr. zu Guba (Diarbekr.).

3. Kirchl. Kunst und Litteratur unter Justinian. Dessen prächtige Kirchenbauten (allein in Konstpl. 24), darunter als größte und reichste die *Ἁγία Σοφία*, vollendet 537. In demselben byzant. oder Kuppelbaustil läßt er bauen San Vitale in Ravenna (526—547) und mehrere a. große Dome, angeblich auch den Felsendom (später als mohammed. Moschee: Kubbet-es-Sachra) in Jerusalem, der jedoch nach andern schon von Konstantin oder vielleicht von Kaiserin Eudokia herrühren soll. — Auf literar. und wissenschaftl. Gebiete erwirbt Justinian bes. Verdienste durch s. Kodifikation des älteren röm. Staats- und Kirchenrechts im Cod. Justinianeus (534). Andere kirchenrechtliche Sammler seiner Zeit: Joh. Scholastikus, Patr. v. Konstpl. um 560 (*Νομοκανών*); Dionys. Exiguus, Abt in Rom um 530) (Cod. canonum eccl.); Fulgentius Ferrandus in Nordafrika um 550 ꝛc. — Einflußreichster spekulat. Theologe der Zeit: der severian. Monophysit Pseudo-Dionysius Areopagita um 530, wichtig wegen Einbürgerung einer Fülle christlich verlarvter neuplatonischer Ideen in die kirchl. dogmat. Tradition durch seine im M.A. vielgelesenen mystischen Schriften. Wichtig auch die Aristoteliker Askusnages in Konstantinopel c. 550 und Johs. Philoponus in Alex. (560—610), gleichfalls Monophysiten, aber von dialektisch-verstandesmäß. Richtung, die den Letzteren zur Ausbildung einer eigentüml. tritheistischen Häresie verleitete.

• 4. Reform des abendl. Mönchtums durch Justinians gr. Zeitgenossen Benediktus von Nursia (geb. 480, † um 543), Stifter von Monte Cassino, dem Mutterkloster des nach ihm benannten Hauptklosterordens des Abendlands, und Urheber von dessen einflußreicher Regel, (in 73 Kapiteln, mit der hauptsächlich wichtigen Forderung des votum stabilitatis). Seine Schüler Placidus und Maurus als angebl. Vertreter dieser seiner Regel, der Erstere auf Sizilien, der Andere in Gallien (wo vorher hauptsächl. Martin v. Tours, † 400, für Verbreitung und Organisation klösterlicher Askese gewirkt hatte). — Benedikts Zeitgenosse Cassiodorius, seit seinem Rücktritt aus dem ostgotischen Staatsdienste (538) als Mönchsvorsteher u. Förderer theologischer wie weltl. Studien seiner Mönche zu Vivarium in Bruttien wirkend, † c. 565.

X. **Das Zeitalter Gregors des Großen, oder die Zwischenzeit zwischen den monophysit. und den monothelet. Streitigkeiten (570—610).** *1.* Gregor I. der Große, geb. zu Rom 538 als Sprößling der altberühmten patr. gens Anicia, Sohn des frühverstorb. Gordianus und der frommen Sylvia, schon um 572 als praetor urbanus Inhaber der höchsten polit. Machtstellung im damaligen Rom, aber bald darauf — mittelst Verwendung seiner beträchtl. Erbgüter auf Sizilien zur Gründung von sechs sizilischen Klöstern, sowie einem siebenten von ihm selbst geleiteten in Rom — zum Mönchsleben übergegangen; dann gegen 580 von Bisch. Pelagius II. [578—90] in den Kirchendienst gezogen und als päpstl. Gesandter [Responsalis, *Ἀποκρισιάριος*] an den kais. Hof nach Konstpl. gesandt, wo er Taufpate eines Sohns des Mauritius [582—602] und vertrauter Ratgeber dieses Kaisers wurde; — seit 585 wieder als Abt in Rom; 590 wider seinen Willen zum Nachf. des Pelagius erwählt. Er strebte während seines 14jährigen Pontifikats († 12. März 604) mit bedeutender Staatskunst und beharrlicher Konsequenz nach Wiedergutmachung der Schäden, welche das Papsttum unter Justinian, besonders im Dreikapitelstreit, erlitten hatte, und leistete in dieser Richtung Erhebliches.

Die Kirchen Nordafrikas zieht er wieder unter die Obedienz des röm. Stuhls, nötigt den stolzen Erzbischof Joh. v. Ravenna zum Nachgeben im Streit über das Tragen des Palliums, demütigt den illyr. Metropoliten Maximus von Salona (der zu Ravenna öffentl. Kirchenbuße thun muß), arbeitet, unterstützt von Königin Theodelinde, der Gemahlin Agilulfs, seit 593 nicht ohne Erfolg an der Bekehrung der arian. Longobarden zum kath. Christentum und bahnt so die kirchliche Unterwerfung Oberitaliens wenigstens an. Das Patriarchat Aquileja (Grado) freilich behauptete s. Autokephalie noch weit über Gregors Zeit hinaus; auch erkannte Gregor ausdrücklich die Ranggleichheit der Patriarchen v. Antiochia und Alexandria mit sich an. Gegen die Usurpation des Titels *Επίσκοπος οἰκουμενικός* durch seinen konstpl. Kollegen Joh. den Faster (587) protestierte er — sich selbst demütig als servus servorum Dei bezeichnend — unter Kaiser Mauritius vergeblich, erwirkte aber von dessen Mörder und Nachfolger Phokas (602—10), daß dieser etwas später dem Patr. Cyriakus die Führung jenes Titels untersagte und Rom als Caput omnium ecclesiarum anerkannte (606, unter Gregors zweitem Nachfolger Bonifaz III.). — Wichtige kirchenpolitische Erfolge errang Gregor noch in Bezug auf die fränkische Kirche, für welche er den Erzb. v. Arles, unter Belehnung mit dem Pallium, zum apostol. Vikar ernannte; desgl. in Bezug

auf die spanisch-westgotische, die unter ihm (Synode zu Toledo 589, geleitetet von Gregors Freunde, dem Erzbischof Leander v. Sevilla † 599) vom Arianismus zum Katholizismus überging und mit deren König Reccared er enge Verbindungen unterhielt.

2. Katholische Mission unter den Angelsachsen, von Greg. schon als Abt geplant, begründet gelegentlich der Vermählung Kg. Ethelberts v. Kent mit der fränkischen Königstochter Bertha (596) durch Entsendung von 40 röm. Mönchen unter Abt Augustinus, erstem Erzb. v. Canterbury († 605). Dieser taufte zu Pfingsten 597 Ethelbert mit 10,000 seiner Unterthanen, machte aber durch sein anmaßliches Auftreten gegen die altbrit. Cleriker (beim Konzil zu Wiscon 603) den langwierigen Konflikt zwischen Römlingen und Altbriten oder Iroschotten (nach späterer Benennung Culdei = Kele De, viri Dei) entbrennen. Hauptdifferenzpunkte zwischen beiden: die Altbriten verwarfen: a) die päpstliche Suprematie, b) die röm. Osterberechnung, c) die röm. tonsura Petri, d) die röm. Cölibatsforderung, e) den Priesterstand. Auch mißbilligten sie, wie es scheint, die Auffassung der Ehe als Sakrament, sowie die röm. Fegfeuerlehre und Privatbeichte; ferner hielten sie fest an ihrem Institut der Abtbischöfe (Äbte der Hauptklöster), als den gewöhnlichen Bischöfen übergeordnet, 2c. Daß sie vorzugsweise reine evang. Anschauungen auf soteriologischem Gebiete gehegt hätten, läßt sich ebensowenig bestimmt erweisen, als ihre angeblich spezifisch pelagianische Richtung.

Berühmteste altbrit. Missionare zu Gregors d. Gr. Zeit: Columba d. Ältere, eigtl. Crimthan aus Irland, Begründer des Klosters Jowa oder Jona auf der kl. Hebrideninsel Hy (Ikolmkill 563) und von da aus der gesamten kaledonischen (pict.-scotischen) Kirche, († 597); sowie Columba der Jüngere oder Columbanus, gleichfalls irländ. Abkunft, ausgezogen ins Frankenreich mit 12 Mönchen aus Kloster Bangor in Wales 594, Miss. unter den Alemannen und Langobarden, Gründer der berühmten Klöster Luxovium (Luxeuil) in den Vogesen und Bobbio in Oberitalien († 615).

3. Einwirkung Gregors auf die dogmat. und prakt.-kultische Entwicklung der Kirche. Sein gemäßigter Augustinismus, verbunden mit asketisch werkheiligen Neigungen und mit einem starken Zuge zum Aberglauben (eifr. Förderung des Reliquien- weniger des Bilderdiensts) und zum Mystizismus (Verbreitung der Schriften des Areopagiten im Abendl.) leistet dem Wiederemporkommen des 530 verurteilten Semipelagianismus beträchtlichen Vorschub. In der Abendmahlslehre vertritt er, während noch Leo I. fast spiritualistisch wie Augustin, und Gelasius I. gemäßigt realistisch, etwa wie der luth. Abendmahlsbegriff, gelehrt hatten, einen magisch-hierarchischen Opferungsbegriff, wonach „Christus in mysterio s. oblationis immolatur." Desgleichen befördert er in der Abendmahlspraxis das Üblichwerden der Privatmessen und, im Zusammenhang mit seiner Ausbildung des Fegfeuerdogmas, die Abhaltung der Seelenmessen (missae pro defunctis). — Seine Ausbildung der röm. Liturgie in ihren vier Hauptbestandteilen: Sacramentarium, Antiphonarium, Lectionarium, Ordo Romanus. Gründung einer klerikalen Gesangsschule in Rom und reformierende Einwirkung auf den verweltlichten ambros. Gesang durch Einführung des Cant. firmus s. choralis (cant. Romanus). Hebung und Regelung des Prozessionswesens 2c. Neue kirchl. Jahresfeste:

Mar. Himmelfahrt, 15. Aug., seit c. 590; Kreuzeserfindung (f. invent. Crucis, 3. Mai) seit ders. Zeit.

4. Berühmteste gleichzeitige Theologen: bei den Westgoten Leander v. Sevilla († 599, s. o.) und sein Bruder und Nachfolger Isidorus († 636); bei den Franken Gregor v. Tours († 595) und Venantius Fortunatus v. Poitiers († 600), ber. lat. Hymnendichter, als solcher noch bedeutender als Greg. d. Gr.

XI. **Der monotheletische Streit (633—680). Schisma zwischen Orient und Occident (692).** *1.* Kaiser Heraklius, des Phokas Nachf. (611—641) erlitt anfangs schwere Bedrängnisse durch die Parther unter Chosru II., welche 616 bis Chalkedon vordrangen, Syrien und Palästina eroberten, zuletzt aber von dem sich ermannenden Kaiser aufs Haupt geschlagen und über den Euphrat zurückgeworfen wurden (628). Unmittelbar nach diesem Siege und der Zurückführung des aus Jerusalem geraubt gewesenen h. Kreuzes sowie nach Stiftung des Fests der *σταυροφανεία* oder Kreuzeserhöhung (14. Sept.) taucht am südöstlichen Horizont die noch drohendere Gefahr des Mohammedanismus auf. Schon unter Abubekr, erstem Nachfolger des 632 (10 Jahre nach seiner Flucht von Mekka nach Medina und 2 Jahre nach seiner siegreichen Rückkehr in die erstere Stadt) gestorbenen Propheten, dringen Khaleds siegreiche Scharen nach Unterwerfung der meisten Araberstämme bis an den Euphrat vor. Unter Khalif Omar (634—44) folgt die Einnahme Syriens, Palästinas (637) und Ägyptens (641), also die Losreißung der Patriarchate Antioch., Jerus. und Alex. vom politischen Verband mit dem byzantin. Reiche.

2. Das monotheletische Dogma. Schon mitbestimmt durch die von dieser Seite her drohende Gefahr kehrt Heraklius seit 633 zu der auf Gewinnung der monophys. Schismatiker in den Südostprovinzen des Reichs abzielenden Unionspolitik Justinians zurück. Er sucht dieselben durch Sanktionierung einer aus den Schriften des mild. monoph. Pseudodionys stammenden, um den Anf. des 7. Jhdts. durch Bischof Theodorus v. Pharan (Feiran) am Sinai weiter ausgebildeten vermittelnden Lehrweise zu gewinnen, wonach Christus sein Heilswerk durch Eine gottmenschliche Wirkungsweise (*μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ*) vollbracht habe. Die Patriarchen Sergius v. Konstpl. und Cyrus v. Alexandria einigen sich 633 auf Grund dieses Lehrtropus: desgleichen Honorius v. Rom 625—38), nur daß letzterer es vorzieht, statt Einer Wirkungsweise (operatio) vielmehr Einen Willen (voluntas) in Christo anzunehmen, und so zum Begründer des eigentlichen Monotheletismus wird. Dem Widerspruch des Patr. Sophronius v. Jerusalem (634) zum Trotze sanktioniert Heraklius 638 durch die *Ἔκθεσις* das neue monothel. Dogma (unter Beiseitstellung der *μία ἐνεργεία* und hauptsächl. Betonung des *ἓν θέλημα*), sieht aber alsbald unter Führung des gelehrten und spekulativ begabten konstpl. Mönchs Maximus (später Max. Confessor) eine heftige theologische Opposition erstehen, der die Mehrzahl der nordafrikan. Bischöfe zufällt und bald nach Honorius I. Tode auch die röm. Kirche unter Johann IV. (seit 640) und Theodor (642—49) sich anschließt.

3. Konstans II., des Herakl. Enkel und Nachfolger (641—68) suchte, nachdem mehrere nordafrikan. Synoden unter Maximus Einfluß sowie eine römische unter Theodor 646 den Monotheletismus verdammt hatten, den

allenthalben heftig entbrannten Streit durch ein indifferenzierendes Unionsedikt von der Art des Zenonischen Henotikon niederzuschlagen. Er ließ 648 einen *Τύπος τῆς πίστεως* an die Stelle der Ekthesis treten, wodurch er beide Lehrweisen zumal, die monotheletische wie die dyotheletische, verbot. Aber die Partei des Maximus, an deren Spitze jetzt Martin I. v. Rom trat, fügte sich solchem Zwang nicht; ein 649 von diesem Papst gehaltenes röm. Conzil, die erste sog. Lateran-Synode, verdammte sowohl Typos wie Ekthesis in heftigen Ausdrücken. Nachdem der mit dem kühnen Papste zusammenhaltende Exarch Olympius von Ravenna durch ein gefügigeres Werkzeug der kaiserl. Politik ersetzt worden, wurde Martin in Ketten geschlossen nach Konstpl. gebracht und von da als Hochverräter nach Cherson verbannt, wo er 655 starb. Der gleichfalls verhaftete und jeden Widerruf verweigernde Bekenner Maximus starb, nachdem er mit Geißelung, Abschneidung der Zunge und Abhauung der Hand bestraft worden, 80jährig im Exil unter den Laziern 662.

4. Sieg des Dyotheletismus. Bis zu Konstanz II. Tode blieb der Dyotheletismus unterdrückt, erhob aber unter dessen milderem Nachfg. Konstantin V. Pogonatus (668—85) wieder sein Haupt und wurde von diesem wieder zur herrschenden Partei erhoben. Nachdem Papst Agatho von Rom (678—81), vom Kaiser ermutigt, bereits 679 auf einer röm. Synode die Beschlüsse jenes Laterankonzils Martins erneuert hatte, erfolgte die förmliche Verdammung der monotheletischen Lehrweise auf der 6. ökumenischen Synode zu Konstpl. 680 (Synodus Trullana I. benannt, nach der muschel- oder kuppelförmigen Kapelle (Trullus) des kais. Palasts, worin sie tagte). Die posit. Lehrbestimmungen dieses Conzils wenden das *ἀδιαιρέτως ἀτρέπτως* etc. des chalcedonens. Symbols (s. Nr. VII) konsequenterweise auf die beiden in Christo zu statuierenden Willen und Wirkungsweisen an. Unter den durch die Anathematismen der Synode als monothelet. Ketzer Verdammten befand sich auch Honorius I. v. Rom, zu dessen Verurteilung sowohl Agathos Legaten, als dessen späterer Nachfolger Leo II. (681—83) ausdrücklich ihre Zustimmung erteilen mußten — eine urkundlich feststehende Thatsache, welche Baronius und neuerdings mehrere jesuit. Theologen (die Urheber der sogen. Honorius-Frage: Schneemann, Pennachi ꝛc.) vergebens teils durch willkürliche Fälschungshypothesen, teils durch andre Annahmen zu leugnen versucht haben; vgl. dagegen Le Page Renouf, The condemnat. of P. Honor. 1868; Hefele, Causa Papae Honorii 1870, und Conziliengeschichte, 2. Aufl. III, 297.

5. Das Quinisextum. Der 1. trullan. Synode folgte 692 unter Kais. Justinian II., eine zweite, dazu bestimmt die Beschlußfassungen des 5. u. des 6. ökum. Conzils zu ergänzen, daher auch *Σύνοδος πενθέκτη*, Concilium quinisextum genannt, welche, weil Agatho auf jener ersten einen übermächtigen Einfluß ausgeübt und die dogmatischen Beschlüsse fast diktiert hatte, behufs Demütigung Roms sechs kirchenrechtliche und kultische Differenzpunkte zwischen Orient und Occident mit Schärfe hervorhob: 1. 85 sogen. Canones apostolorum statt der bloß 50 der röm. Kirche; 2. Gestattung der Ehe für Presbyter und Diakonen statt des röm. Cölibatszwangs für diese geistlichen Amtsstufen; 3. Verbot des Fastens an den Samstagen der Quadragesimalzeit; 4. Bestätigung des den konstpl. Patr. dem Papst gleichstellenden Can. 28 des Chalcedonense; 5. Verbot von Blut und Ersticktem gemäß dem Apostel-

dekret; 6. Verbot gewisser im Abdl. damals beliebter Abbildungen Christi in Lammesgestalt. — Protest des Sergius I. (687—701) und der folgenden Päpste gegen diese Beschlüsse (als herrührend von einem Concil. non Quinisextum, sed Pseudosextum).

Kirchliche Konstituierung eines kleinen Rests orientalischer Monotheleten im Libanon, mit dem am Orontes belegenen Kloster des h. Maro des Jüngeren († 707) als Hauptsitz — daher Maroniten (mit eigentüml. Liturgie und stark doketisierender Christologie).

6. Fortschritte der römisch-kirchlichen Missionsunternehmungen im Abendlande während der Wirren und Bedrängnisse des Monotheletenstreits.

a) Unter König Grimoald († 671) tritt der Rest der Longobarden vom Arianismus zum röm. Bekenntnisse über.

b) Durch Abt Wilfrid siegt auf der Synode zu Streaneshalch in Northumberland 664, unter Mitwirkung des Heerkönigs Oswy, das röm. Bekenntnis über das durch Bischof Colman von Lindisfarne vertretene altbritische. Es wird so der Grund gelegt zur allmählichen Durchführung römischer Ordnungen und Bräuche in ganz England (freilich noch nicht in Irland und Schottland, wo ein romfreies Kuldeertum bis tief ins MA. hinein sich erhielt).

c) Durch denselben Wilfrid (zum Erzbischof von York erhoben, aber bald von da vertrieben um 677), desgleichen durch die schon etwas früher aufgetretenen Franken Eligius v. Noyon († 658) und Amandus v. Maastricht († 679) werden mehr oder minder erfolgreiche Anfänge zur Bekehrung der Friesen am untern Rhein und der Schelde gemacht und zwar im röm.-kath. Sinne, während freilich fast alle übrigen namhaften Glaubensboten unter den damaligen Deutschen (Gallus † 646 unter den Allemannen; Eustasius u. s. f.) teils britischer Abkunft, teils aus der Schule Columbans oder anderer Altbriten hervorgegangen waren und für sich und ihre Bekehrten noch keine nähere Verbindung mit Rom suchten.

5. Rückblick auf die einzelnen kirchlichen Lebensgebiete im nachkonstantinischen Zeitalter und deren (neueste) Literatur.

1. Die äußere Kirchengeschichte (Missions- und Verfolgungsgeschichte) stellt im nachkonstantinischen Zeitalter das Bild einer langsam fortschreitenden Verrückung des Schwerpunkts der kirchlichen Lebenserscheinungen von Osten nach Westen zu dar. Ernstere Verfolgungen, mit der Wirkung einer beträchtlichen Reduktion des Bekennerstands, ja der Vernichtung der Blüte und Austrocknung der Lebenskraft ganzer Nationalkirchen, erfährt die Christenheit wesentlich nur in den östlichen Ländern, während im westl. Nordafrika und Europa die verfolgenden Mächte doch selbst, wenn auch mehr nur nominell, Christen sind und der Übermacht des ihren Arianismus bekämpfenden katholischen Glaubens sämtlich früher oder später unterliegen. Und ferner, als wahrhaft fruchtbringende, für die Gesamtentwicklung der Kirche bedeutsame Missionen erweisen sich nur die unter den keltischen u. germanischen Stämmen des Westens. Was die in östlicher Richtung vordringenden Missionsversuche des Arianers Theophilus sowie später des Nestorianismus — letztere ohnehin

wohl erst jenseits der Grenzen unseres Zeitraums zu namhafteren Erfolgen gelangt — geleistet, entzieht sich durch Unbedeutendheit oder Umhüllung mit dem Nebel der Sage fast ganz der geschichtlichen Forschung.

2. Auf verfassungsgeschichtlichem Gebiete tritt die allmähliche Ausbildung eines mehrseitig bedeutsamen Gegensatzes zwischen den orientalischen Patriarchaten und den hauptsächlich unter Roms Einfluß sich entwickelnden occidentalischen Nationalkirchen vor allen bedeutsam hervor. Allerdings bringt weder das Papsttum gegenüber der zähen Renitenz der Altbriten und dem Unabhängigkeitsinne der Westgoten und Oberitaliäner es schon zur Verwirklichung seines streng monarchischen Suprematsgedankens, noch verhilft den Byzantinern der 28. chalcedon. Kanon oder der von Justinian gespendete Titel eines Episcopus universalis zu einer wirklichen Zentralisation der kirchlichen Macht und Unterwerfung der rivalisierenden Patriarchate des Ostens. Aber sonst bilden sich hüben wie drüben mehrfache gegensätzliche Eigentümlichkeiten aus. Im Orient gelangen mehr oder minder cäsaropapistische Zustände zu dauernder Herrschaft, während im Abendlande vorerst nichts ähnliches in Geltung tritt und die Vielheit der Staaten das kirchl. Machtstreben Roms begünstigt. Als kirchl. Rechtsquellen kommen dort die Dekretalschreiben der Päpste überhaupt nicht in Betracht, desto reichlicher aber kaiserliche Erlasse und daneben liturgisch-disziplinare Satzungen apokryphischen Ursprungs in beträchtlich größerer Zahl als im Abendlande, z. B. 85 apostol. Kanones statt bloß 50. Der niedere Klerus behauptet im Orient (wo die höheren kirchlichen Würden, vom Episkopat an aufwärts, mehr und mehr sich aus den Klöstern rekrutieren) seine Berechtigung zum Ehestande, während im Abendlande, abgesehen von den altbrit. Kirchengebieten, die rigorosen spanisch-römischen Cölibatsgesetze wenigstens theoretisch zur Annahme gelangen.

3. Das Mönchtum, die eigentümlichste und einflußreichste soziale Lebensgestalt der altkirchlichen Zeit, entwickelt sich in entsprechender Weise verschieden: bei den Orientalen mehr streng eremitisch, zu einseitig kontemplativer und vielfach schwärmerisch-mystischer Lebensrichtung neigend, bei den Abendländern trotz der durch Benedikt (mittelst des vot. stabilitatis) eingeführten strengen Klausur im ganzen frischer und gesünder, mehr praktischen Aufgaben sich widmend und besonders im Missionsdienste sich auszeichnend, — in welcher Beziehung fränkische und britische Mönche von der Martinus- und Columban-Regel nicht minder Tüchtiges leisten als römische und angelsächsische von der Benediktiner-Regel.

4. Die Kultusentwicklung läßt den im allgemeinen wahrnehmbaren Zug zur Verweltlichung und Veräußerlichung vorzugsweise stark hervortreten; vgl. Nr. VIII, *3*. Differenzen zwischen der oriental. und occident. Hälfte der Christenheit treten auch hier mehrfach zu Tage. Dort unter dem Einflusse altgriechischer Neigungen und des im Orient geförderten Kunstlebens mehr Bilderdienst, hier mehr Reliquiendienst; dort vorerst eine geringere Zahl spiritualistischer Opponenten wider die abergläubige Zeitströmung als hier (vgl. oben, Nr. IV); dort reichere Fülle der symbolischen Kultushandlungen und üppigerer Kunstcharakter der Predigt, hier mehr nüchterne Einfachheit in beiderlei Hinsicht; dort ein mehr dramatischer, hier ein mehr dogmatischer Grundcharakter der Liturgien, beides der Haupt- wie der Festgottesdienste. —

Auch das kirchliche Kunstleben partizipiert zum Teil an diesem Gegensatze: im Abendlande hält die ältere, direkt auf Nachbildung klassischer Formen basierte, altchristliche Kunstrichtung, architektonisch repräsentiert durch die einfache Schönheit und Großartigkeit des Basilikenbaus, länger vor; im Morgenlande weicht dieselbe seit Justinians großen, glanzvoll verzierten und goldstrotzenden Kuppelbauten rasch dem steiferen Regelzwange und dem mönch.-hierarchisch beschränkteren Kunstgeschmacke des Byzantinismus, der erst seit der Karolingerzeit auch in Westeuropa sich mehr verbreitet. Vgl. d. christl. Archäologie.

5. Die Hauptschulen oder -richtungen der Theologie, wie sie gegen Ende des vorkonstantinischen Zeitraums in Gestalt eines Gegensatzes zwischen alexandrinisch-spekulativer und abendländisch-traditionaler (insbes. nordafrikanischer) Richtung sich ausgebildet hatten, bleiben wesentlich so bis gegen Mitte des 5. Jahrhdts. nebeneinander fortbestehen; nur daß im Morgenlande dem mystisch-spekulativen Alexandrinismus eine kritisch verstandesmäßig geartete, auf exeget. Gebiete nüchterner am Wortsinn haltende Schule der Antiochener (oder Westsyrer) gegenübertritt, welche aber infolge des Streits zwischen Nestorianern und Monophysiten aus der Kirche hinausgedrängt wird und ziemlich rasch erlischt. Orthodoxer Traditionalismus von origenistischem Grundgepräge, bestimmt vom nachwirkenden Einflusse der drei Kappadokier, des Athanasius, Cyrill und Epiphanius uud nur teilweise modifiziert durch die mystische Spekulation des Areopagiten (sowie dessen orthodoxeren Jüngers Maximus des Bekenners), beherrscht seitdem die morgenländische Theologie: gleichwie im Abendland seit derselben Zeit ein ähnlicher kirchlicher Traditionalismus waltet, dem aber die alles verdunkelnde, ja erdrückende Lehrautorität des Augustinus sein eigentümliches Gepräge aufdrückt. Alexandr. Einflüsse insbes. auf dem Gebiete der Exegese, waren hier schon in voraugustinischer Zeit mehrfach (bei Hilarius, Ambrosius, Hieronymus) zur Geltung gelangt und bethätigten sich in einem gewissen Grade auch an Augustin selbst sowie an dessen namhafteren Nachfolgern (bes. Gregor d. Großen). Aber infolge der praktischen Grundrichtung aller Abendländer bleibt diesem origenistischen Elemente nur ein beschränkterer Spielraum, und zumal in die dogmatische Lehrbildung dringt von den im Morgenlande auf langhin nachwirkenden Heterodoxien des großen Alexandriners nur wenig oder nichts ein.

6. Soweit die Häresien unsres Zeitraums nicht als Nachwehen der in der vornicän. Periode vorherrschenden Klasse der religiös-synkretistischen Irrlehren erscheinen (Manichäismus, Priscillianismus; auch Hypsistarier, Euphemiten 2c.) oder hauptsächlich nur auf praktisch-kirchendisziplinarischen Differenzen beruhen (Donatismus, Luciferianisches, Meletianisches Schisma 2c.), tragen sie dogmatisch revolutionären oder vereinseitigenden Charakter, d. h. sie gehen auf Geltendmachung je eines Lieblingsdogma auf Kosten der übrigen Bestandteile des kirchlichen Lehrsystems aus. Die im Orient ausgebrochenen, zum Teil aber auch das Abendland heftig erschütternden trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe geben ihr Entsprungensein aus alexandrinisch-speculativer Geistesrichtung ebenso deutlich zu erkennen, wie die anthropologisch-soteriologischen Streitigkeiten, an welchen der Orient nur geringen, ja fast gar keinen Anteil nahm, ihr Wurzeln in der praktisch-traditionalen Grundanschauung

der Abendländer kundgeben. Jenen liegt ein mehr objektives und metaphysisches, diesen ein mehr subjektives und ethisches Interesse des theologischen Denkens und Forschens zu Grunde. Womit dort eine sich reichlicher bethätigende Gefahr des Verfallens in unfruchtbare Spitzfindigkeiten und fanatisch tumultuierende Exzesse der Polemik, hier ein relativ ruhigerer und von Gewaltakten freierer Verlauf der Kontroversen zusammenhängt.

Missions- und Verfolgungsgeschichte.

Verfolgungen des Heidentums im Römerreiche durch die christlichen Kaiser: A. Beugnot, Hist. de la destruction du Paganisme en Occident, 2 vols. Par. 1835. E. Chastel, Hist. de la destruction du Paganisme dans l'empire de l'Orient, Par. 1850. F. Lübker, Der Fall des Heidenthums, Schwerin 1856. G. F. Hertzberg, Untergang des Hellenismus und der Univ. Athen (Gesch. Griechenlands unter den Römern, III), Halle 1875. — Die Monogrr. von J. Burckhardt, über Konst. d. Gr. u. s. Zeit, 1853, 2. Aufl. 1881 (vgl. auch oben, S. 54); von Neander, Semisch, Auer (1855), Mücke (2 BB. 1867–69), Naville, F. Rode, Rendall (Lond. 1879) über Julian d. Abtr. (auch Kölling, Gesch der arian. Häres. II, 57 ff.), von Güldenpenning und Iffland über Theodos. d. Gr. u. s. Zeit (Halle 1878), (über dies. Kaiser auch Th. Förster, Ambros., S. 56 ff.), von Isambert über Justinian (Hist. de Just., 2 vols., Par. 1856) ꝛc.

Verfolgungen der Christen durch Perser, Muhammedaner, Arianer ꝛc. F. Uhlmann, Die Christenverf. in Pers. im 4. und 5. Jhdt., Ztschr. f. hist. Theol. 1861, II. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer übersetzt und erläutert, Lpz. 1880. ‖ J. A. Möhler, Verh. des Islam zum Christenth. (Gesamm. Schriften, I, 1839); Scholl, L'Islam et son fondateur, Par. 1874. R. Dozy, Essai sur l'hist. de l'Islamisme, Leyde et Par. 1879; J. Hauri, Der Isl. in s. Einfluß aufs Leben seiner Bekenner. Gekr. Preisschr., Leiden 1882. H. J. Bestmann, Die Anfänge des kathol. Christent. u. des Islam, Nördl. 1884; L. Krehl, Leben u. Lehre Muhammeds, B. I, Lpz. 1884. ‖ Victoris Vitensis episc. Hist. persecutionis Vandal. rec. C. Halm, Bresl. 1879 (in den Monum. Germ.; vgl. die Übersetzungen v. Zink, Bamb. 1883, u. von A. Mally, Wien 1883); Papencordt, Geschichte der vandal. Herrsch. in Afrika 1837; A. Helfferich, Der westgoth. Arianismus ꝛc., Berl. 1850; P. Gams, KG. v. Spanien, Bd. II, 2. 1874; Frz. Görres, Aufstand und Martyrium des Hermenegild, Ztschr. f. hist. Theol. 1873; Fel. Dahn, Westgoth. Studien, 1874; dess. Neuausg. von v. Wietersheims Gesch. der Völkerwanderung, Lpz. 1881 ff.

Missionsgeschichte: M. Samueljan, Bekehrung Armeniens nach nationalhist. Quellen, Wien 1844. Ders., Zur ältest. KG. Armeniens, Tüb. theol. Quartalschr. 1846. (Vgl. zur Quellenkritik: A. v. Gutschmid, Agathangelos, Lpz. 1871; Über die Glaubwürdigkeit der armen. Gesch. des Moses v. Chorene. Leipz. 1876). ‖ W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877. ‖ G. Waitz, Über Leben und Lehre des Ulfilas, Hannov. 1840; W. Bessel, Leben des Ulf. u. Bekehrung der Gothen, Gött. 1860. Ferner Helfferich, Gams, Dahn ꝛc., l. c. ‖ Binding, Gesch. der burgund. Kirche, Leipz. 1868. ‖ J. W. Loebell, Gregor v. Tours und s. Zeit, Lpz. 1839; Thierry, Montenon, Arndt ꝛc. in ihren Darst. der Merovinger. ‖ F. W. Rettberg, KG. Deutschlands, 2 BB. Gött. 1846—48. W. Krafft, KG. der germ. Völker, Bd. I, Berl. 1854. G. Friedrich, KG. Deutschlands, 2 BB., Bamberg 1867 f. ‖ C. G. Schoell, De eccl. Breton. Scotorumque hist. fontibus, Berol. 1851. C. J. Greith, Gesch. der altir. Kirche u. ihrer Verb. m. Rom, Freib. 1867. ‖ A. Ebrard, Die iroschott. Missionskirche, Gütersloh 1873. (sowie zur Krit. davon: E. Löning, Gesch. des deutschen KRechts II, 411 ff.). W. Bright, Chapters of Early Engl. Church-History, Oxf. 1878. ‖ F. Shearman, Loca Patriciana, 2. ed. Dubl. 1882. Baedae Hist. eccl. ed. A. Holder, Lond. 1882 (neueste Hauptausgabe). ‖ F. Skene (kgl. Historiograph f. Schottland, der „Niebuhr der schott. Geschichte"), Celtic Scotland, 3 vols., Edinb. 1876–81. Jos. Anderson, Scotland in Early Christian Times, Edinb. 1881. F. Loofs (s. u., folg. S.); Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Schottland (Mainz 1883), B. I, S. 1—115.

Kirchliche Verfassungsgeschichte.

Patriarchat und Papsttum: T. I u. II des Jaffé'schen Regestenwerks, ed. 2 (s. oben, S. 55). — Für die frühesten Verhältnisse des römischen Papstthums bes. lehrreich: die Dictiones (Reden) des Bischof Ennodius v. Pavia († 521), eifrigen Verfechters der päpstl. Suprematsidee, bei dem zuerst der Name Papa als ausschl. Ehrentitel des röm. Bischofs (Ausg. seiner Schr. v. Hartel im Corp. script. eccl. lat. 1882). Aus neuerer Zeit: Morinus, De Patriarch. et Primat. orig. (Exercitt. eccl. et bibl.), Par. 1669.

Maaßen, Der Primat des Bisch. v. Rom u. die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853 [ultram.]. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, I., Straßb. 1878. Friedrich, Zur ältesten Gesch. des Primats in der Kirche, Bonn 1879 [altkathol.]. J. Langen, Gesch. der röm. K. bis Leo I. (desgl., s. o., S. 17). Vgl. F. Vogel, Die röm. Kirchensynode vom J. 502 (Hist. Ztschr. 1883, III).

Papstgeschichtl. Monographien: M. Rade, Damasus, Bischof v. Rom. Freib. 1881. Perthel, Leo I. (1843); vgl. Böhringer (Die K. Christi u. ihre Z., I, 4) und bes. Bertani, Vita di S. Leone III., Monza 1880. Lau, Pfahler (1852) u. Böhringer (ib.), Gregor d. Gr. Auch Grisar (S. J.), Der röm. Primat u. der Lehre u. Regierungspraxis Papst Gregor d. Gr. (Innsbrucker kath. theol. Zeitschr. 1879, IV).

Cölibatsgesetzgebung: Aug. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den chr. Geistl. u. ihre Folgen, 2 BB. 1828. Hefele, Die Entwickl. des Cölibats (in den Beiträgen zur KGesch., Archäol. u. Liturgik, 1864), S. 122 ff. F. v. Schulte, Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung, Bonn 1876. M. Mosler, Gesch. des Cölib. der ersten chr. Jhdte., Heidelb. 1878. A. W. Dale, The Synod of Elvira (s. o. S. 55). Vgl. im übr. bei der chr. Archäol. u. beim Kirchenrecht.

Kirchliche Disziplin, Sitte und Askese.

Dale, l. c. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendl. Kirche, Halle 1851. G. E. Steitz, Die Bußdisziplin der morgenl. Kirche 2c., JBB. für deutsche Theol. 1863, I. Fr. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche bis z. 7. Jhdt. Mainz 1868.

Kirchendisziplinar. Schismen: D. Voelter (s. o. S. 55). H. Norisius, Hist. Donatistarum, Opp. ed. fratrum Balleriniorum, Veron. 1729). F. Ribbeck, Donatus u. Augustinus, Elberf. 1858. Mart. Deutsch, Drei Actenstücke zur Gesch. des Donatismus. Berl. 1875. Rieck, Entstehung u. Berechtigung des Donatism.. im Hinblick auf verwandte Erscheinungen. Friedland 1877. Hefele, Conciliengesch. 2. A., I, 193 ff. || F. Loofs, Antiquae ecclesiae Britonum Scotorumque quales fuerint mores, quae ratio credendi et vivendi, quae controversiae c. Romana eccl. causa et vis. Lips. 1882.

Mönchtum. K. Hase, Das Leben des heil. Antonius, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, III (geg. Weingarten). W. Gaß, Gesch. der chr. Sitte I, 122 ff.; Beßmann, Gesch. der chr. Sitte, II, 1882. || E. König, Die Reg. des Pachomius, a. d. Äthiop. m. Anmerkk. (Studd. u. Kr. 1878, II). || W. Wright, Chronicle of Joshua the Stylite, compared in Syriac a. O. 507, with notes. Lond. 1882. || L. F. Meier, Jean Cassien, Strassb. 1840. H. Reinkens, Martin v. Tours, Breslau 1866. Lecoy de la Marche, St. Martin de Tours, Par. 1881. Gouilloud, St. Eucher. Lerins et l'église de Lyon au Ve siècle. Lyon 1881. || Montalembert, Les moines d'Occid. 2c. I. (s. S. 21). Krätzinger, Der Benediktiner-Orden u. die Cultur, Heidelberg 1876. Zöckler, Art. Monte Cassino, in PRE.[2] Cozza-Luzi, Historia S. P. nostri Benedicti etc., Grottaferrat. 1881. A. Sketch of the Life of St. Benedict. By a Monk of St. Gregory's Priory. Lond. 1881. || Ebrard, Skene, Loofs 2c. a. a. O.

Opposition gegen Askese und Aberglauben: Walch, De Bonoso haeretico, Götting. 1754 und: De Vigilantio haeretico orthodoxo, ib. 1756. Br. Lindner, De Jovin. et Vigilantio purioris doctrinae 4. et 5. sec. antesignanis, Lips. 1839. W. Schmidt, Vigilantius u. s. Verh. zum h. Hieron. Münster 1860. Zöckler, Hieron. S. 94. 194. 303 f.

Kultus- und Kunstgeschichte: s. chr. Archäol.

Gesch. der Theologie. Kirchenväter.

Theologische Schulen und Richtungen (insbes. Verhältnis der alexandr. u. antiochen. Schule zueinander): H. Weis, Die drei gr. Kappadocier als Exegeten, Braunsberg 1870. Th. Förster, Chrysost. u. s. Verhältnis zur antioch. Schule, Gotha 1879. H. Kihn, Die Bedeutung der antioch. Schule auf exeget. Gebiete, Weißenburg 1866 (sowie in dess. reiferer und besserer Monogr.: Theod. v. Mops. u. Junil. Afrik. als Exegeten, S. 3 ff., Freib. 1880). G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae. Monast. 1871. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zw. Theologie u. Naturwissensch., I, 170 ff.

Wichtigere Väter-Ausgaben: a) Für die griech. Väter im allg. die Mauriner-Ausgaben (nebst den Migneschen Abdrücken), dabei bes. Athanas. und Chrysost. v. J. Montfaucon, Basilius v. Garnier u. Maran, Greg. Naz. v. Clemencet, Cyrill Hierosol. v. Touttée. Ferner von Jesuitischen Editoren: Greg. v. Nyss. v. Fronton le Duc, Synesius u. Epiphanius v. Dion. Petavius, Theodoret v. Sirmond, Dionys. Areopag. v. Corderius. Wertvoll auch Cyrill Alex. v. Aubert, Ephräm (teils syr. teils griech.) v. den Br. Assemani (nebst wicht. neueren Ergänzungen von Aucher, Bickell u. Lamy), Maximus Confessor v. Combefis. Aus uns. Jahrh. mehrere krit. Ausgg. von Dindorf (Eusеb. KG. u. Epiphanius), Gaisford

(Eus. Praep. u. Dem. evang., Theodoret KG.), Field (Chrysost., VIII voll. 1839—55) ꝛc. b) Lat. Väter: Mauriner-Ausgaben des Hilar. Pict. v. Coustant, des Ambros. v. le Nourry u. du Frische, des Augustinus v. Blampin u. Coustant (11 voll. f. 1679 ff.), des Cassiodor v. Garnet, des Greg. M. v. Sammarthanus. Ferner Hieronymus (11 voll. 1734) von Vallarsi, Ruffin v. dems., Leo d. Gr. v. Ballerini, Cassian v. Alard. Gazäus, Isidorus Hispal. von Arevalus. — Im Wiener Corp. scriptor. eccles. latt. bisher: Firmic. Maternus, Sulp. Severus v. Halm, Victor Vit. v. Petschenig, Orosius v. Zangemeister, Salvian von Pauly.

Patristische Monographien: Stein (1859) u. bes. Lightfoot (in Smith-Wace Diction.) Euseb. v. Cäs.; Möhler, Voigt u. Fialon, Athanasius; J. Forget, Aphraates (Löw. 1883); üb. dens. syr. Theol. auch V. Ryssel (E. Brief Georgs, Bischofs der Araber ꝛc., Gotha 1884); Ullmann, Greg. v. Nazianz; Klose, Basilius d. Gr.; Böhringer, Die drei Kappad. (Die Kirche Christi, 2. A., B. 7 u. 8); Rochat, Cyrill v. Jerus.; Kopallik, Cyrill Alex.; Kolbe und Volckmann, Synesius; Neander, Böhringer, Rochat u. Förster (s. o.), Chrysostomus; Fritzsche und Kihn (s. o.) u. B. Swete, Theodorus v. Mops.; Vogt, Hipler u. C. M. Schneider (1884, kath.), Dionys. Areop. || Reinkens, Hilarius Pictav.; Böhringer, Baunard u. bes. Th. Förster (1884), Ambrosius; Brockhaus, Prudentius; Huemer, Sedulius; Buse u. Lagrange, Paulin v. Nola; Zöckler u. Thierry, Hieronymus; Bindemann (3 Bde., 1841—68), Böhringer u. a. Dorner, Augustinus; Meier, Cassian (s. o.); Zschimmer, Salvian; v. Stablewsky, Petr. Chrysol.; Perthel, Böhringer und Bertani (s. o.), Leo d. Gr.; Lau, Pfahler, Böhringer, Greg. d. Gr. (s. o.).

Häresien und Lehrstreitigkeiten.

Synkretistische Häresien: C. Ullmann, De Hypsistariis, Heidelb. 1833. G. Böhmer, De Hyps. Berol. 1834. Salom. van Fries, Diss. crit. de Priscillianistis, Ultraj. 1745. J. H. B. Lübkert, De haeresi Priscilliani, Haun. 1840. J. M. Mandernach, Gesch. des Priscillsm. Trier 1851. — Über den Manichäismus vgl. oben, S. 56. Über die Paulicianer unten, zur 1. Per. des M.A.s.

Origenist. Streit: Fontanini, Hist. liter. Aquileiensis, p. 186 ff.; Zöckler, Hieron. S. 241 ff., 391 ff.; Am. Thierry, Chrysost. et l'impératrice Eud., 2. edit., Par. 1874. F. Ludwig, Der h. Chrysostomus in s. Verhältniß zum byzant. Hofe. Braunsbg. 1883.

Donat. Streit: s. o., vor. S. Über die trinitar., christolog., anthropol. und sonstigen Lehrstreitigkeiten s. Dogmengesch.

Das Mittelalter
oder die Kirche in teils byzantinischer teils romanisch-germanischer Bildungsform.

1. Allgemeine Charakteristik des kirchlichen Mittelalters.

Die mittlere Kirchengeschichte bildet einen der anziehendsten und glänzendsten Abschnitte der gesamten Menschheitsgeschichte. Sowohl unter kulturhistorischem als unter religions- und reichsgeschichtlichem Gesichtspunkte gewürdigt, beanspruchen die acht Jahrhunderte vom Beginn des byzantinischen Bilderstreits und der Gründung des fränkischen Pippinidenreichs bis zur Reformation eine hervorragende Bedeutung. Es ist romantisch-idealistische Überspanntheit, wenn man (wie Hengstenberg in s. Komm. z. Apokal. II, 1, S. 70 f., Althaus u. a.) in diesen Jahrhunderten das tausendjährige Reich oder wenigstens einen Hauptteil desselben erblickt. Aber gleich solcher Überschätzung ist auch jene einseitige Herabsetzung des geistigen Kulturwertes des Mittelalters geschichtswidrig, kraft deren die Voltairianer des vorigen wie unseres Jahrhunderts lediglich Verirrungen und Rohheiten wahrnehmen wollen, soweit das (politische und kirchl.) MA. sich erstreckt. Als eine Übergangszeit von älteren zu neueren Kulturverhältnissen schließt das MA. selbstverständlich hellere und dunklere Parteien in sich. Der Schatten überwiegt das Licht, aber nicht herrscht darum allenthalben nur nächtliches Dunkel, nur rohe Barbarei. Das MA. ist eine Nachtzeit menschlicher Geschichte, aber eine vom Lichte zahlreicher Sterne erleuchtete, ja hie und da glänzend erleuchtete Nachtzeit. Es gleicht in vieler Hinsicht jenen tiefblauen, mit zahllosen glitzernden Goldsternen übersäeten Deckengewölben, womit die Meister der Gotik die erhabene Säulenpracht ihrer himmelanstrebenden Dome zu überschatten liebten.

Auch trägt in der That der seit dem Reformationszeitalter der mittelaltrigen Kulturnacht gefolgte neue Tag keineswegs schon vom ersten Beginne an und während aller Stadien seines bisherigen Verlaufs ein freundlicheres Gepräge als jene Zeiten des Dunkels und der Dämmerung. Der christliche Glaube bewegte damals mächtiger als jetzt das Leben der Völker. Er wirkte

eine ungeteiltere und schwunghaftere Hingabe an ideale Interessen; er schuf großartigere Denkmale religiösen Gemeinschaftssinnes, staunenswertere und lieblichere Werke einer vom Geiste Christi geweihten heiligen Kunst. Nur mühevoll und langsam führt unser kunst- und prachtliebendes Zeitalter die genialen Konzeptionen jener Meister, soweit sie verfallen oder unvollendet geblieben, ihrer Vollendung entgegen; nur spärlich gelingen freiere Nachbildungen dessen, was die christliche Kunst und Poesie jener Zeit erstrebt und geleistet. . . . Andererseits freilich war die christliche Wahrheitserkenntnis niemals in gleichem Grade getrübt und mit teils jüdisch- teils heidnischartigen Zuthaten versetzt, als während jener Glanzzeit des Romanismus und des Byzantinismus. Der Glaubensinhalt erschien in eben dem Maße gefälscht, wie des Glaubens Kraft sich in großen Werken bezeugte. Weder an altererbter, in ungebrochener heidnischer Urkraft fortwuchernder Roheit abergläubiger und barbarischer Sitten war Mangel vorhanden, noch fehlte es an neuen, aus eben jener Fälschung der Glaubenssubstanz mit Notwendigkeit entspringenden Schändungen der Heiligtümer des kirchlichen Gemeinschaftslebens. Das Dunkel der Nacht deckte unerhörte Frevel, die mit hereinbrechendem Frühlichte eher zu als abnahmen. Auch für jene gaukelnde Unzuverlässigkeit und Kritiklosigkeit, jene auf bald naiver bald überlegter und lügenhafter Fiktion beruhende Unglaubwürdigkeit der Geschichtsüberlieferung, die das Quellenstudium des vorreformatorischen Jahrtausends so ungemein erschwert, ist der wilde, an altheidnischen Neigungen festhaltende und vom Lichte Christi nur ungenügend durchdrungene Geist des Zeitalters unmittelbar verantwortlich (vgl. m. Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissensch. I, 304 f.).

Fragt man nach der Art der Verteilung der Glanz- und der Schattenseiten, der erfreulicheren und der abstoßenderen Lebensphänomene über die acht mittelaltrigen Jahrhunderte, so wird man den ersten derselben ebenso wenig alles Ungünstige allein aufbürden dürfen, als man umgekehrt alles Lichte und Glänzende lediglich auf den Anfang konzentriert zu denken hat (so daß die unmittelbar vorreformatorische Epoche eine Zeit tiefsten Gesunkenseins und allseitigster Verwilderung bilden würde). Vielmehr gehen eine abwärtsführende und eine zum Besseren fortschreitende Bewegung nebeneinander her. Jedes Stadium der mittelaltrigen religiösen Kulturentwicklung hat seine eigentümlichen Licht- wie Schattenseiten. Der hellste Glanz aber erscheint über jene mittlere Epoche, die Zeit der Kreuzzüge vom Ende des 11. bis Ende des 13. Jahrhunderts, ausgegossen, wo die auf- und die absteigende Linie der Kulturbewegung einander begegnen und so das eigentliche Glanz- und Blütenalter aller charakteristischen Lebensphänomene des Zeitraums: der Hierarchie, des weltlichen und geistlichen Rittertums, des Mönchtums, der Scholastik und Mystik, der romanischen und der gotischen Architektur und Skulptur, hervorrufen. Vorher geht dieser 200jährigen Epoche lachender Blüte und reichster Entfaltung des mittelaltrigen Geistes eine ungefähr doppelt so lange Zeit des mühsamen Aufstrebens und Sichemporringens dieses Geistes zu jener glanzvollen Höhe. Und gefolgt erscheint dieselbe von einem ebenfalls ungefähr 200jährigen Zeitraum allmählichen Sinkens und Verfallens, bei gleichzeitigem Reifen der auf die Blüte folgenden Frucht des neueren, in Renaissance und Reformation seit Ende des 15. Jahrhunderts hervorbrechenden Geisteslebens.

Die früher (Einl. in die KG., § 2, S. 8 f.) gebrauchten Bezeichnungen: „Zeit des roheren, des feineren, des sinkenden Mittelalters", oder „Epoche der mittelaltrigen Vorbildung, Ausbildung, Durchbildung" (oder: vorscholast., scholast., vorreformatorisches Zeitalter) charakterisieren jeweilig von verschiedenen Gesichtspunkten aus die hier in Rede stehenden Entwicklungsstadien (vgl. Uhlhorns ganz ähnl. Periodisierung in s. Chr. Liebesthätigkeit im MA., 1884).

Es sind gleichsam drei Unterrichtsstufen oder drei Gruppen von Schulklassen: untere, mittlere und obere, welche die christlich-europäische Menschheit als Objekt göttlicher Erzieherthätigkeit nach und nach zu durchlaufen hat und nach deren Zurücklegung, zu Anfang des 16. Jahrhdts., dieselbe wenn auch noch nicht sofort in ihr Mündigkeitsstadium doch in ihre reifere Jugendepoche, gleichsam ihre akademische Bildungszeit eintritt. Der Lessingsche Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechts erscheint auf das vorreformatorische Jahrtausend in besonderem Maße anwendbar. Dem Säuglingsalter, wie es die Christenheit unter Einwirkung des mit der Milch seines Evangeliums sie nährenden fleischgewordenen Logos und seiner Jünger im 1. Jahrhundert ihres Daseins durchlebt hatte, und ihrem darauf gefolgten mehrhundertjährigen Kindesalter während der altkirchlich-patristischen Epoche, mußte für die knabenhaft gewordene, dem Jünglingsalter entgegenreifende, eine längere Schulzeit folgen. Das Rohmaterial zahlreicher, urkräftig wilder und derber Heidenvölker (oder auch halbheidnischer Arianerstämme), wie es die Völkerwanderung der alten Kirche zugebracht hatte und wie es noch nach Abschluß dieser großen Bewegung längere Zeit hindurch ihr zufloß: es mußte schlechterdings unter die nicht bloß sanft unterweisende, sondern kräftig zügelnde und streng disziplinierende Einwirkung der nach atl. Gesetzesvorbild gestalteten, zum Zuchtmeister nach Mosis Art (vgl. Gal. 3, 24) gewordenen Kirche gebracht werden. Und ähnlich wie die Erzieherthätigkeit des Gesetzes im alten Bunde eines vielhundertjährigen Zeitraums bedurft hatte, um sich auszuwirken und einen zur Aufnahme des Heils in Christo geschickten Kern des Gottesvolks heranzubilden, konnte auch der mittelaltrige Katholizismus als Antityp des Gesetzes seine pädagogische Aufgabe anders nicht als innerhalb fast eines Jahrtausends zu Ende führen. Es beruht hierauf, daß die Zentralstelle der mittelaltrigen Theokratie, das römische Papsttum, durch alle Hauptepochen des langen Zeitraums hindurch das Interesse des Betrachters zumeist in Anspruch nimmt. Es ist die Haupterscheinung, der dominierende Faktor in dem vielbewegten christlichen Völkerleben zwischen der Karolingerzeit und der Reformation. Doch schließt dies nicht aus, daß neben ihm in jeder der drei Unterperioden noch besondere andere Thatsachenreihen charakteristisch hervortreten. Wir wir denn für die Zeit der Vorbildung (692—1100) neben dem hier zeitweilig noch die Rolle eines mehr leidenden Faktors spielenden Papsttum den Fortschritten der christlichen Missionssache hauptsächliche Aufmerksamkeit zu widmen, desgleichen für die Ausbildungsepoche neben ihm das Mönchtum, die Scholastik und die Kunst, endlich für die Durchbildungsepoche neben ihm die großen Reformkonzilien samt den übrigen vorreformatorischen Erscheinungen und Bestrebungen vorzugsweise zu berücksichtigen haben werden (vgl. die folg. chronologischen Übersichten).

Die hervorgehobenen charakteristischen Grundzüge des kirchlichen Mittel-

alters lassen sich übrigens auch bei der morgenländischen Hälfte der Christenheit in wesentlich übereinstimmender Weise nachweisen. Wie im Abendlande die Romkirche als mächtig anziehende, vom Reigen des westeuropäischen (keltisch-germanischen, später z. Tl. auch slavischen) Völkerlebens planetenartig umkreiste Sonne, der in jugendlicher Urkraft sich herumtummelnden bildungsbedürftigen Menschheit gegenüber ihre Erzieherrolle als *παιδάγωγος εἰς Χριστόν* zu spielen hat, ähnlich im Morgenlande das byzantinische Kaisertum und Patriarchat im Verhältnisse zu den östlicheren Slavenvölkern sowie zu tatarischen und ugrisch-finnischen Stämmen. Drei Hauptstadien des Entwicklungsganges lassen auch hier sich entsprechend nachweisen: eine längere Epoche des Keimens oder der Vorbildung (von den bilderstürmenden Kaisern bis zu den Komnenen), ein verglichen mit dem abendländischen verkürzt und teilweise verkümmert erscheinendes Blütenalter (die komnenische Glanzzeit 1081—1204), sowie eine kurze glanzlose Zeit der Nachblüte und des Verfalls (das Paläologenzeitalter (1261—1453), nach deren tragischem Schlusse die byzantinische Christenheit, vorübergehend wenigstens, zu einer Stufe ähnlicher Unfreiheit und mumienartiger Todtenstarre herabsinkt, wie sie der Schismatikerkirchen Asiens und Nordostafrikas schon seit dem Schlusse der altkirchlichen Zeit sich bemächtigt hatte. Erst jetzt, also während der letzten sieben Jahrzehnte des MA.s, hört der vorher immer noch bestandene Wechselverkehr zwischen den Kirchen Ostroms und Westroms gänzlich auf. Vorher war trotz beträchtlicher Grundverschiedenheiten ein Verhältnis gegenseitigen Sichanziehens und Abstoßens, mit zeitweilig regerem äußerem wie geistigem Verkehre, in Geltung geblieben, um dessentwillen unsere Subsumtion der byzantinischen Thatsachen unter das allerdings vorwiegend auf Grund abendländischer Vorgänge konstruierte Periodenschema (gegenüber Kurtz's radikaler Lostrennung alles Byzantinischen vom Abendländischen seit 692) gerechtfertigt erscheint.

Gesamtdarstellungen:

H. Leo, Geschichte des MA.s. Halle 1830.
Ders., Vorless. über die Gesch. des deutschen Volks und Reichs, Halle 1854 ff. 5 BB.
Capefigue, L'église au moy.-âge. Par. 1852.
J. F. Damberger, Synchronist. Geschichte der Kirche und der Welt im MA. 15 BB. und 15 Kritikhefte. Regensburg 1850—63.
W. Aßmann, Gesch. des MA.s. 3 BB. 1857.
Trench, Lectures on mediaeval Church history. Lond. 1878.
(Vgl. auch Uhlhorn — oben, vor. S.)

Umfangreichere Teildarstellungen:

W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit. 5 BB. Braunschweig 1844 ff., 4. A. 1873 ff.
F. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen. 6 BB. Lpz. 1823 ff., 5. Aufl. 1878 ff.
Ferd. v. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA. 8 BB. Stuttg. 1859 ff., 3. A. 1873 ff.
J. H. Krause, Die Byzantiner des MA. Halle 1869.
Demetr. Bikélas, Die Byz. des MA. A. d. Griech. von Wagner. Gütersloh 1878.

Zur Quellenkunde des kirchl. MA.s:

W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. bis Mitte des 13. Jahrh. 2 BB. Berl. 1858; 4. A. 1878.
Ottokar Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. v. d. Mitte des 13. bis E. des 14. Jahrh. 2 BB. 2. Aufl. Berlin 1876.
A. Potthast, Bibliotheca historica Medii Aevi. Wegweiser 2c. Berl. 1862 (nebst Suppl. 1868).
Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-age. Par. 1877 ff.
A. Franklin, Les sources de l'histoire de la France. Paris 1877.

Vgl. J. P. Mignes Patrologiae cursus completus. Par. 1844 ff. Bes. die Ser. lat. (241 tt., bis z. J. 1200), nebst der Fortsetzung von Horoy, Medii aevi biblioth. patristica ab a. 1216 usque ad Concil. Trid. Par. 1879 ff.

Für die griechische Kirche:

B. G. Niebuhr, Corpus scriptorum hist. Byzant. 48 tt. Bonn 1828—55.
C. N. Sathas, Bibliotheca graeca medii aevi. T. I—VI. Athen. 1872 ff.
Vgl. Ferd. Hirsch, Byzantinische Studien, Berlin 1876.

Erste Periode: **Die Zeit des roheren Mittelalters** oder der mittelaltrigen Vorbildung, von Bonifatius bis Gregor VII. (692—1085).

. Chronologischer Überblick über die mittelaltrige Vorbildung (692—1085) (mit Bevorzugung der Missionsgeschichte).

I. **Wilibrord und Winfrid. Pippins Schenkung an die Päpste (690—755).**

. Wilibrord. Um die Zeit, wo durch Pippins v. Heristal Sieg bei Testri 687) das Frankenreich geeinigt und die Herrschaft der Pippiniden (später Karolinger) über dies Reich in seinem vollen Umfange, Deutschland oder Austrasien mit inbegriffen, befestigt wurde, begann der Ältere der beiden rommen Angelsachsen, durch deren Missionsthätigkeit zuerst ein fester Grund ür die Christianisierung der mittel- und norddeutschen Stämme gelegt ward, ein 50jähriges reichgesegnetes Wirken. Wilibrord, geb. in Northumberland 558, und gebildet durch Wilfrid und Egbert, landete 690 mit 12 Gefährten — worunter Suidbert, der spätere Gründer von Kaiserswerth († 715) — an der Rheinmündung bei Katwyk, suchte zunächst in Wiltaburg (Utrecht) festen Fuß für sein Wirken unter den Friesen zu fassen, zog sich aber wegen Herzog Radbods feindseliger Haltung bald von da nach dem Frankenreiche unter Pippins starken Schutz zurück. Zwischen seine erste und zweite Reise nach Rom zur Einholung päpstlichen Segens fällt sein kirchengründendes Wirken in Nordbrabant, Limburg, Seeland und auf der Insel Walcheren (wo er ein Bild des Wodan zertrümmerte). Bei der zweiten Romfahrt im Jahre 696 rhielt er von P. Sergius I. die Bischofsweihe nebst dem seine Charakter-igentümlichkeit bezeichnenden Namen Clemens. Sein Bischofssitz wurde nun Utrecht, von wo er, trotz Radbods Beharren bei seiner christenfeindl. Haltung (bis zu s. Tode 719), mehrere Vorstöße nach dem Norden, einmal angeblich bis nach Fositesland d. i. Helgoland machte (wo Verrichtung von Taufen in iner den Göttern geheiligten Quelle ihn beinahe das Leben gekostet hätte), hauptsächlich aber die südlicheren Teile Frieslands sowie das Clevesche und Gelderland kirchlich organisierte. Während seiner späteren Jahre war die Abtei Echternach im Luxemburgschen, von ihm gegründet 698, sein Lieblings-sitz, wo auch seine Gebeine beigesetzt wurden. Doch scheint sein Tod (7. Nov. 739) in Utrecht erfolgt zu sein. — Ergänzung seines Missionswirkens unter den Friesen durch Bischof Wulfram v. Sens um 695 (dem es beinahe geglückt sein soll, Radbod zur Taufe zu bewegen); später durch den Franken Gregor, Abt (nicht Bischof) zu Utrecht, durch Willehad, späteren Bisch. v. Bremen (s. u., III, *1*), durch Lebuin oder Liafwin, den Apostel v. Overyssel, u. a. Die kirchliche Haltung aller dieser Friesenapostel, namentlich auch Wili-

wohl erst jenseits der Grenzen unseres Zeitraums zu namhafteren Erfolgen gelangt — geleistet, entzieht sich durch Unbedeutendheit oder Umhüllung mit dem Nebel der Sage fast ganz der geschichtlichen Forschung.

2. Auf verfassungsgeschichtlichem Gebiete tritt die allmähliche Ausbildung eines mehrseitig bedeutsamen Gegensatzes zwischen den orientalischen Patriarchaten und den hauptsächlich unter Roms Einfluß sich entwickelnden occidentalischen Nationalkirchen vor allen bedeutsam hervor. Allerdings bringt weder das Papsttum gegenüber der zähen Renitenz der Altbriten und dem Unabhängigkeitssinne der Westgoten und Oberitaliäner es schon zur Verwirklichung seines streng monarchischen Suprematsgedankens, noch verhilft den Byzantinern der 28. chalcedon. Kanon oder der von Justinian gespendete Titel eines Episcopus universalis zu einer wirklichen Zentralisation der kirchlichen Macht und Unterwerfung der rivalisierenden Patriarchate des Ostens. Aber sonst bilden sich hüben wie drüben mehrfache gegensätzliche Eigentümlichkeiten aus. Im Orient gelangen mehr oder minder cäsaropapistische Zustände zu dauernder Herrschaft, während im Abendlande vorerst nichts ähnliches in Geltung tritt und die Vielheit der Staaten das kirchl. Machtstreben Roms begünstigt. Als kirchl. Rechtsquellen kommen dort die Dekretalschreiben der Päpste überhaupt nicht in Betracht, desto reichlicher aber kaiserliche Erlasse und daneben liturgisch-disziplinare Satzungen apokryphischen Ursprungs in beträchtlich größerer Zahl als im Abendlande, z. B. 85 apostol. Kanones statt bloß 50. Der niedere Klerus behauptet im Orient (wo die höheren kirchlichen Würden, vom Episkopat an aufwärts, mehr und mehr sich aus den Klöstern rekrutieren) seine Berechtigung zum Ehestande, während im Abendlande, abgesehen von den altbrit. Kirchengebieten, die rigorosen spanisch-römischen Cölibatsgesetze wenigstens theoretisch zur Annahme gelangen.

3. Das Mönchtum, die eigentümlichste und einflußreichste soziale Lebensgestalt der altkirchlichen Zeit, entwickelt sich in entsprechender Weise verschieden: bei den Orientalen mehr streng eremitisch, zu einseitig kontemplativer und vielfach schwärmerisch-mystischer Lebensrichtung neigend, bei den Abendländern trotz der durch Benedikt (mittelst des vot. stabilitatis) eingeführten strengen Klausur im ganzen frischer und gesünder, mehr praktischen Aufgaben sich widmend und besonders im Missionsdienste sich auszeichnend, — in welcher Beziehung fränkische und britische Mönche von der Martinus- und Columban-Regel nicht minder Tüchtiges leisten als römische und angelsächsische von der Benediktiner-Regel.

4. Die Kultusentwicklung läßt den im allgemeinen wahrnehmbaren Zug zur Verweltlichung und Veräußerlichung vorzugsweise stark hervortreten; vgl. Nr. VIII, *3.* Differenzen zwischen der oriental. und occident. Hälfte der Christenheit treten auch hier mehrfach zu Tage. Dort unter dem Einflusse altgriechischer Neigungen und des im Orient geförderten Kunstlebens mehr Bilderdienst, hier mehr Reliquiendienst; dort vorerst eine geringere Zahl spiritualistischer Opponenten wider die abergläubige Zeitströmung als hier (vgl. oben, Nr. IV); dort reichere Fülle der symbolischen Kultushandlungen und üppigerer Kunstcharakter der Predigt, hier mehr nüchterne Einfachheit in beiderlei Hinsicht; dort ein mehr dramatischer, hier ein mehr dogmatischer Grundcharakter der Liturgien, beides der Haupt- wie der Festgottesdienste. —

Auch das kirchliche Kunstleben partizipiert zum Teil an diesem Gegensatze: im Abendlande hält die ältere, direkt auf Nachbildung klassischer Formen basierte, altchristliche Kunstrichtung, architektonisch repräsentiert durch die einfache Schönheit und Großartigkeit des Basilikenbaus, länger vor; im Morgenlande weicht dieselbe seit Justinians großen, glanzvoll verzierten und goldstrotzenden Kuppelbauten rasch dem steiferen Regelzwange und dem mönch.-hierarchisch beschränkteren Kunstgeschmacke des Byzantinismus, der erst seit der Karolingerzeit auch in Westeuropa sich mehr verbreitet. Vgl. d. christl. Archäologie.

5. Die Hauptschulen oder -richtungen der Theologie, wie sie gegen Ende des vorkonstantinischen Zeitraums in Gestalt eines Gegensatzes zwischen alexandrinisch-spekulativer und abendländisch-traditionaler (insbes. nordafrikanischer) Richtung sich ausgebildet hatten, bleiben wesentlich so bis gegen Mitte des 5. Jahrhdts. nebeneinander fortbestehen; nur daß im Morgenlande dem mystisch-spekulativen Alexandrinismus eine kritisch verstandesmäßig geartete, auf exeget. Gebiete nüchterner am Wortsinn haltende Schule der Antiochener (oder Westsyrer) gegenübertritt, welche aber infolge des Streits zwischen Nestorianern und Monophysiten aus der Kirche hinausgedrängt wird und ziemlich rasch erlischt. Orthodoxer Traditionalismus von origenistischem Grundgepräge, bestimmt vom nachwirkenden Einflusse der drei Kappadokier, des Athanasius, Cyrill und Epiphanius und nur teilweise modifiziert durch die mystische Spekulation des Areopagiten (sowie dessen orthodoxeren Jüngers Maximus des Bekenners), beherrscht seitdem die morgenländische Theologie: gleichwie im Abendland seit derselben Zeit ein ähnlicher kirchlicher Traditionalismus waltet, dem aber die alles verdunkelnde, ja erdrückende Lehrautorität des Augustinus sein eigentümliches Gepräge aufdrückt. Alexandr. Einflüsse insbes. auf dem Gebiete der Exegese, waren hier schon in voraugustinischer Zeit mehrfach (bei Hilarius, Ambrosius, Hieronymus) zur Geltung gelangt und bethätigten sich in einem gewissen Grade auch an Augustin selbst sowie an dessen namhafteren Nachfolgern (bes. Gregor d. Großen). Aber infolge der praktischen Grundrichtung aller Abendländer bleibt diesem origenistischen Elemente nur ein beschränkterer Spielraum, und zumal in die dogmatische Lehrbildung dringt von den im Morgenlande auf langhin nachwirkenden Heterodoxien des großen Alexandriners nur wenig oder nichts ein.

6. Soweit die Häresien unsres Zeitraums nicht als Nachwehen der in der vornicän. Periode vorherrschenden Klasse der religiös-synkretistischen Irrlehren erscheinen (Manichäismus, Priscillianismus; auch Hypsistarier, Euphemiten ꝛc.) oder hauptsächlich nur auf praktisch-kirchendisziplinarischen Differenzen beruhen (Donatismus, Luciferianisches, Meletianisches Schisma ꝛc.), tragen sie dogmatisch revolutionären oder vereinseitigenden Charakter, d. h. sie gehen auf Geltendmachung je eines Lieblingsdogma auf Kosten der übrigen Bestandteile des kirchlichen Lehrsystems aus. Die im Orient ausgebrochenen, zum Teil aber auch das Abendland heftig erschütternden trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe geben ihr Entsprungensein aus alexandrinisch-speculativer Geistesrichtung ebenso deutlich zu erkennen, wie die anthropologisch-soteriologischen Streitigkeiten, an welchen der Orient nur geringen, ja fast gar keinen Anteil nahm, ihr Wurzeln in der praktisch-traditionalen Grundanschauung

der Abendländer kundgeben. Jenen liegt ein mehr objektives und metaphysisches, diesen ein mehr subjektives und ethisches Interesse des theologischen Denkens und Forschens zu Grunde. Womit dort eine sich reichlicher bethätigende Gefahr des Verfallens in unfruchtbare Spitzfindigkeiten und fanatisch tumultuierende Exzesse der Polemik, hier ein relativ ruhigerer und von Gewaltakten freierer Verlauf der Kontroversen zusammenhängt.

Missions- und Verfolgungsgeschichte.

Verfolgungen des Heidentums im Römerreiche durch die christlichen Kaiser: A. Beugnot, Hist. de la destruction du Paganisme en Occident, 2 vols. Par. 1835. E. Chastel, Hist. de la destruction du Paganisme dans l'empire de l'Orient, Par. 1850. F. Lübker, Der Fall des Heidenthums, Schwerin 1856. G. F. Hertzberg, Untergang des Hellenismus und der Univ. Athen (Gesch. Griechenlands unter den Römern, III), Halle 1875. — Die Monogrr. von J. Burckhardt, über Konst. d. Gr. u. s. Zeit, 1853, 2. Aufl. 1881 (vgl. auch oben, S. 54); von Neander, Semisch, Auer (1855), Mücke (2 BB. 1867—69), Naville, F. Rode, Rendall (Lond. 1879) über Julian d. Abtr. (auch Kölling, Gesch der arian. Häres. II, 57 ff.), von Güldenpenning und Iffland über Theodos. d. Gr. u. s. Zeit (Halle 1878), (über dies. Kaiser auch Th. Förster, Ambros., S. 56 ff.), von Isambert über Justinian (Hist. de Just., 2 vols., Par. 1856) ꝛc.

Verfolgungen der Christen durch Perser, Muhammedaner, Arianer ꝛc. F. Uhlmann, Die Christenverf. in Pers. im 4. und 5. Jhdt., Ztschr. f. hist. Theol. 1861, II. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer übersetzt und erläutert, Lpz. 1880. ‖ J. A. Möhler, Verh. des Islam zum Christenth. (Gesamm. Schriften, I, 1839); Scholl, L'Islam et son fondateur, Par. 1874. R. Dozy, Essai sur l'hist. de l'Islamisme, Leyde et Par. 1879; J. Hauri, Der Isl. in s. Einfluß aufs Leben seiner Bekenner. Gekr. Preisschr., Leiden 1882. H. J. Bestmann, Die Anfänge des kathol. Christent. u. des Islam, Nördl. 1884; L. Krehl, Leben u. Lehre Muhammeds, B. I, Lpz. 1884. ‖ Victoris Vitensis episc. Hist. persecutionis Vandal. rec. C. Halm, Bresl. 1879 (in den Monum. Germ.; vgl. die Übersetzungen v. Zink, Bamb. 1883, u. von A. Mally, Wien 1883); Papencordt, Geschichte der vandal. Herrsch. in Afrika 1837; A. Helfferich, Der westgoth. Arianismus ꝛc., Berl. 1850; P. Gams, KG. v. Spanien, Bd. II, 2. 1874; Frz. Görres, Aufstand und Martyrium des Hermenegild, Ztschr. f. hist. Theol. 1873; Fel. Dahn, Westgoth. Studien, 1874; dess. Neuausg. von v. Wietersheims Gesch. der Völkerwanderung, Lpz. 1881 ff.

Missionsgeschichte: M. Samueljan, Bekehrung Armeniens nach nationalhist. Quellen, Wien 1844. Ders., Zur ältest. KG. Armeniens, Tüb. theol. Quartalschr. 1846. (Vgl. zur Quellenkritik: A. v. Gutschmid, Agathangelos, Lpz. 1871; Über die Glaubwürdigkeit der armen. Gesch. des Moses v. Chorene. Leipz. 1876). ‖ W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877. ‖ G. Waitz, Über Leben und Lehre des Ulfilas, Hannov. 1840; W. Bessel, Leben des Ulf. u. Bekehrung der Gothen, Gött. 1860. Ferner Helfferich, Gams, Dahn ꝛc., l. c. ‖ Binding, Gesch. der burgund. Kirche, Leipz. 1868. ‖ J. W. Loebell, Gregor v. Tours und s. Zeit, Lpz. 1839; Thierry, Montenon, Arndt ꝛc. in ihren Darst. der Merovinger. ‖ F. W. Rettberg, KG. Deutschlands, 2 BB. Gött. 1846—48. W. Krafft, KG. der germ. Völker, Bd. I, Berl. 1854. G. Friedrich, KG. Deutschlands, 2 BB., Bamberg 1867 f. ‖ C. G. Schoell, De eccl. Breton. Scotorumque hist. fontibus, Berol. 1851. C. J. Greith, Gesch. der altir. Kirche u. ihrer Verb. m. Rom, Freib. 1867. ‖ A. Ebrard, Die iroschott. Missionskirche, Gütersloh 1873. (sowie zur Krit. davon: E. Löning, Gesch. des deutschen KRechts II, 411 ff.). W. Bright, Chapters of Early Engl. Church-History, Oxf. 1878. ‖ F. Shearman, Loca Patriciana, 2. ed. Dubl. 1882. Baedae Hist. eccl. ed. A. Holder, Lond. 1882 (neueste Hauptausgabe). ‖ F. Skene (kgl. Historiograph f. Schottland, der „Niebuhr der schott. Geschichte"), Celtic Scotland, 3 vols., Edinb. 1876—81. Jos. Anderson, Scotland in Early Christian Times. Edinb. 1881. F. Loofs (s. u., folg. S.); Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Schottland (Mainz 1883), B. I, S. 1—115.

Kirchliche Verfassungsgeschichte.

Patriarchat und Papsttum: T. I u. II des Jaffé'schen Regestenwerks, ed. 2 (s. oben, S. 55). — Für die frühesten Verhältnisse des römischen Papstthums bes. lehrreich: die Dictiones (Reden) des Bischof Ennodius v. Pavia († 521), eifrigen Verfechters der päpstl. Suprematsidee, bei dem zuerst der Name Papa als ausschl. Ehrentitel des röm. Bischofs (Ausg. seiner Schr. v. Hartel im Corp. script. eccl. lat. 1882). Aus neuerer Zeit: Morinus, De Patriarch. et Primat. orig. (Exercitt. eccl. et bibl.), Par. 1669.

Maaßen, Der Primat des Bisch. v. Rom u. die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853 [ultram.]. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, I., Straßb. 1878. Friedrich, Zur ältesten Gesch. des Primats in der Kirche, Bonn 1879 [altkathol.]. J. Langen, Gesch. der röm. K. bis Leo I. (desgl., s. o., S. 17). Vgl. F. Vogel, Die röm. Kirchensynode vom J. 502 (Hist. Ztschr. 1883, III).

Papstgeschichtl. Monographien: M. Rade, Damasus, Bischof v. Rom. Freib. 1881. Perthel, Leo I. (1843); vgl. Böhringer (Die K. Christi u. ihre Z., I, 4) und bes. Bertani, Vita di S. Leone III., Monza 1880. Lau, Pfahler (1852) u. Böhringer (ib.), Gregor d. Gr. Auch Grisar (S. J.), Der röm. Primat n. der Lehre u. Regierungspraxis Papst Gregor d. Gr. (Innsbrucker kath. theol. Zeitschr. 1879, IV).

Cölibatsgesetzgebung: Aug. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den chr. Geistl. u. ihre Folgen, 2 BB. 1828. Hefele, Die Entwickl. des Cölibats (in den Beiträgen zur KGesch., Archäol. u. Liturgik, 1864), S. 122 ff. F. v. Schulte, Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung, Bonn 1876. M. Mosler, Gesch. des Cölib. der ersten chr. Jhdte., Heidelb. 1878. A. W. Dale, The Synod of Elvira (s. o. S. 55). Vgl. im übr. bei der chr. Archäol. u. beim Kirchenrecht.

Kirchliche Disziplin, Sitte und Askese.

Dale, l. c. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendl. Kirche, Halle 1851. G. E. Steitz, Die Bußdisziplin der morgenl. Kirche 2c., JBB. für deutsche Theol. 1863, I. Fr. Frank, Die Bußdisziplin der Kirche bis z. 7. Jhdt. Mainz 1868.

Kirchendisziplinar. Schismen: D. Voelter (s. o. S. 55). H. Norisius, Hist. Donatistarum, Opp. ed. fratrum Balleriniorum, Veron. 1729). F. Ribbeck, Donatus u. Augustinus, Elberf. 1858. Mart. Deutsch, Drei Actenstücke zur Gesch. des Donatismus. Berl. 1875. Rieck, Entstehung u. Berechtigung des Donatism.. im Hinblick auf verwandte Erscheinungen. Friedland 1877. Hefele, Conciliengesch. 2. A., I, 193 ff. ‖ F. Loofs, Antiquae ecclesiae Britonum Scotorumque quales fuerint mores, quae ratio credendi et vivendi, quae controversiae c. Romana eccl. causa et vis. Lips. 1882.

Mönchtum. K. Hase, Das Leben des heil. Antonius, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, III (geg. Weingarten). W. Gaß, Gesch. der chr. Sitte I, 122 ff.; Bestmann, Gesch. der chr. Sitte, II, 1882. ‖ E. König, Die Reg. des Pachomius, a. d. Äthiop. m. Anmerkk. (Studd. u. Kr. 1878, II). ‖ W. Wright, Chronicle of Joshua the Stylite, compared in Syriac a. O. 507, with notes. Lond. 1882. ‖ L. F. Meier, Jean Cassien, Strassb. 1840. H. Reinkens, Martin v. Tours, Breslau 1866. Lecoy de la Marche, St. Martin de Tours, Par. 1881. Gouilloud, St. Eucher. Lerins et l'église de Lyon au Ve siècle. Lyon 1881. ‖ Montalembert, Les moines d'Occid. 2c. I. (s. S. 21). Krätzinger, Der Benediktiner-Orden u. die Cultur, Heidelberg 1876. Zöckler, Art. Monte Cassino, in PRE.² Cozza-Luzi, Historia S. P. nostri Benedicti etc., Grottaferrat. 1881. A. Sketch of the Life of St. Benedict. By a Monk of St. Gregory's Priory. Lond. 1881. ‖ Ebrard, Skene, Loofs 2c. a. a. O.

Opposition gegen Askese und Aberglauben: Walch, De Bonoso haeretico, Götting. 1754 und: De Vigilantio haeretico orthodoxo, ib. 1756. Br. Lindner, De Jovin. et Vigilantio purioris doctrinae 4. et 5. sec. antesignanis, Lips. 1839. W. Schmidt, Vigilantius u. s. Verh. zum h. Hieron. Münster 1860. Zöckler, Hieron. S. 94. 194. 303 f.

Kultus- und Kunstgeschichte: s. chr. Archäol.

Gesch. der Theologie. Kirchenväter.

Theologische Schulen und Richtungen (insbes. Verhältnis der alexandr. u. antiochen. Schule zueinander): H. Weis, Die drei gr. Kappadocier als Exegeten, Braunsberg 1870. Th. Förster, Chrysost. u. s. Verhältnis zur antioch. Schule, Gotha 1879. H. Kihn, Die Bedeutung der antioch. Schule auf exeget. Gebiete, Weißenburg 1866 (sowie in dess. reiferer und besserer Monogr.: Theod. v. Mops. u. Junil. Afrik. als Exegeten, S. 3 ff., Freib. 1880). G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae. Monast. 1871. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zw. Theologie u. Naturwissensch., I, 170 ff.

Wichtigere Väter-Ausgaben: a) Für die griech. Väter im allg. die Mauriner-Ausgaben (nebst den Migneschen Abdrücken), dabei bes. Athanas. und Chrysost. v. J. Montfaucon, Basilius v. Garnier u. Maran, Greg. Naz. v. Clemencet, Cyrill Hierosol. v. Touttée. Ferner von Jesuitischen Editoren: Greg. v. Nyss. v. Fronton le Duc, Synesius u. Epiphanius v. Dion. Petavius, Theodoret v. Sirmond, Dionys. Areopag. v. Corderius. Wertvoll auch Cyrill Alex. v. Aubert, Ephräm (teils syr. teils griech.) v. den Br. Assemani (nebst wicht. neueren Ergänzungen von Aucher, Bickell u. Lamy), Maximus Confessor v. Combefis. Aus uns. Jahrh. mehrere krit. Ausgg. von Dindorf (Euseb. KG. u. Epiphanius), Gaisford

(Euſ. Praep. u. Dem. evang., Theodoret KG.), Field (Chrysost., VIII voll. 1839—55) ꝛc. b) **Lat. Väter:** Mauriner-Ausgaben des Hilar. Pict. v. Couſtant, des Ambroſ. v. le Nourry u. du Friſche, des Auguſtinus v. Blampin u. Couſtant (11 voll. f. 1679 ff.), des Caſſiodor v. Garnet, des Greg. M. v. Sammarthanus. Ferner Hieronymus (11 voll. 1734) von Vallarſi, Ruffin v. demſ., Leo d. Gr. v. Ballerini, Caſſian v. Alard. Gazäus, Iſidorus Hispal. von Arevalus. — Im Wiener Corp. scriptor. eccles. latt. bisher: Firmic. Maternus, Sulp. Severus v. Halm, Victor Vit. v. Petſchenig, Oroſius v. Zangemeiſter, Salvian von Pauly.

Patriſtiſche Monographien: Stein (1859) u. beſ. Lightfoot (in Smith-Wace Diction.) Euſeb. v. Cäſ.; Möhler, Voigt u. Fialon, Athanaſius; J. Forget, Aphraates (Löw. 1883); üb. denſ. ſyr. Theol. auch V. Ryſſel (E. Brief Georgs, Biſchofs der Araber ꝛc., Gotha 1884); Ullmann, Greg. v. Nazianz; Kloſe, Baſilius d. Gr.; Böhringer, Die drei Kappad. (Die Kirche Chriſti, 2. A., B. 7 u. 8); Rochat, Cyrill v. Jeruſ.; Kopallik, Cyrill Alex.; Kolbe und Volckmann, Syneſius; Neander, Böhringer, Rochat u. Förſter (ſ. o.), Chryſoſtomus; Fritzſche und Kihn (ſ. o.) u. B. Swete, Theodorus v. Mopſ.; Vogt, Hipler u. C. M. Schneider (1884, kath.), Dionyſ. Areop. ‖ Reinkens, Hilarius Pictav.; Böhringer, Baunard u. beſ. Th. Förſter (1884), Ambroſius; Brockhaus, Prudentius; Huemer, Sedulius; Buſe u. Lagrange, Paulin v. Nola; Zöckler u. Thierry, Hieronymus; Bindemann (3 Bde., 1841—68), Böhringer u. a. Dorner, Auguſtinus; Meier, Caſſian (ſ. o.); Zſchimmer, Salvian; v. Stablewsky, Petr. Chryſol.; Perthel, Böhringer und Bertani (ſ. o.), Leo d. Gr.; Lau, Pfahler, Böhringer, Greg. d. Gr. (ſ. o.).

Häreſien und Lehrſtreitigkeiten.

Synkretiſtiſche Häreſien: C. Ullmann, De Hypsistariis, Heidelb. 1833. G. Böhmer, De Hyps. Berol. 1834. Salom. van Fries, Diss. crit. de Priscillianistis, Ultraj. 1745. J. H. B. Lübkert, De haeresi Priscilliani, Haun. 1840. J. M. Mandernach, Geſch. des Priscillsm. Trier 1851. — Über den Manichäismus vgl. oben, S. 56. Über die Paulicianer unten, zur 1. Per. des M. A.s.

Origeniſt. Streit: Fontanini, Hist. liter. Aquileiensis, p. 186 ff.; Zöckler, Hieron. S. 241 ff., 391 ff.; Am. Thierry, Chrysost. et l'impératrice Eud., 2. edit., Par. 1874. F. Ludwig, Der h. Chryſoſtomus in ſ. Verhältniß zum byzant. Hofe. Braunsbg. 1883.

Donat. Streit: ſ. o., vor. S. Über die trinitar., chriſtolog., anthropol. und ſonſtigen Lehrſtreitigkeiten ſ. Dogmengeſch.

Das Mittelalter
oder die Kirche in teils byzantinischer teils romanisch-germanischer Bildungsform.

1. Allgemeine Charakteristik des kirchlichen Mittelalters.

Die mittlere Kirchengeschichte bildet einen der anziehendsten und glänzendsten Abschnitte der gesamten Menschheitsgeschichte. Sowohl unter kulturhistorischem als unter religions- und reichsgeschichtlichem Gesichtspunkte gewürdigt, beanspruchen die acht Jahrhunderte vom Beginn des byzantinischen Bilderstreits und der Gründung des fränkischen Pippinidenreichs bis zur Reformation eine hervorragende Bedeutung. Es ist romantisch-idealistische Überspanntheit, wenn man (wie Hengstenberg in s. Komm. z. Apokal. II, 1, S. 70 f., Althaus u. a.) in diesen Jahrhunderten das tausendjährige Reich oder wenigstens einen Hauptteil desselben erblickt. Aber gleich solcher Überschätzung ist auch jene einseitige Herabsetzung des geistigen Kulturwertes des Mittelalters geschichtswidrig, kraft deren die Voltairianer des vorigen wie unseres Jahrhunderts lediglich Verirrungen und Rohheiten wahrnehmen wollen, soweit das (politische und kirchl.) MA. sich erstreckt. Als eine Übergangszeit von älteren zu neueren Kulturverhältnissen schließt das MA. selbstverständlich hellere und dunklere Parteien in sich. Der Schatten überwiegt das Licht, aber nicht herrscht darum allenthalben nur nächtliches Dunkel, nur rohe Barbarei. Das MA. ist eine Nachtzeit menschlicher Geschichte, aber eine vom Lichte zahlreicher Sterne erleuchtete, ja hie und da glänzend erleuchtete Nachtzeit. Es gleicht in vieler Hinsicht jenen tiefblauen, mit zahllosen glitzernden Goldsternen übersäeten Deckengewölben, womit die Meister der Gotik die erhabene Säulenpracht ihrer himmelanstrebenden Dome zu überschatten liebten.

Auch trägt in der That der seit dem Reformationszeitalter der mittelaltrigen Kulturnacht gefolgte neue Tag keineswegs schon vom ersten Beginne an und während aller Stadien seines bisherigen Verlaufs ein freundlicheres Gepräge als jene Zeiten des Dunkels und der Dämmerung. Der christliche Glaube bewegte damals mächtiger als jetzt das Leben der Völker. Er wirkte

eine ungeteiltere und schwunghaftere Hingabe an ideale Interessen; er schuf großartigere Denkmale religiösen Gemeinschaftssinnes, staunenswertere und lieblichere Werke einer vom Geiste Christi geweihten heiligen Kunst. Nur mühevoll und langsam führt unser kunst- und prachtliebendes Zeitalter die genialen Konzeptionen jener Meister, soweit sie verfallen oder unvollendet geblieben, ihrer Vollendung entgegen; nur spärlich gelingen freiere Nachbildungen dessen, was die christliche Kunst und Poesie jener Zeit erstrebt und geleistet. . . . Andererseits freilich war die christliche Wahrheitserkenntnis niemals in gleichem Grade getrübt und mit teils jüdisch- teils heidnischartigen Zuthaten versetzt, als während jener Glanzzeit des Romanismus und des Byzantinismus. Der Glaubensinhalt erschien in eben dem Maße gefälscht, wie des Glaubens Kraft sich in großen Werken bezeugte. Weder an altererbter, in ungebrochener heidnischer Urkraft fortwuchernder Roheit abergläubiger und barbarischer Sitten war Mangel vorhanden, noch fehlte es an neuen, aus eben jener Fälschung der Glaubenssubstanz mit Notwendigkeit entspringenden Schändungen der Heiligtümer des kirchlichen Gemeinschaftslebens. Das Dunkel der Nacht deckte unerhörte Frevel, die mit hereinbrechendem Frühlichte eher zu als abnahmen. Auch für jene gaukelnde Unzuverlässigkeit und Kritiklosigkeit, jene auf bald naiver bald überlegter und lügenhafter Fiktion beruhende Unglaubwürdigkeit der Geschichtsüberlieferung, die das Quellenstudium des vorreformatorischen Jahrtausends so ungemein erschwert, ist der wilde, an altheidnischen Neigungen festhaltende und vom Lichte Christi nur ungenügend durchdrungene Geist des Zeitalters unmittelbar verantwortlich (vgl. m. Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissensch. I, 304 f.).

Fragt man nach der Art der Verteilung der Glanz- und der Schattenseiten, der erfreulicheren und der abstoßenderen Lebensphänomene über die acht mittelaltrigen Jahrhunderte, so wird man den ersten derselben ebenso wenig alles Ungünstige allein aufbürden dürfen, als man umgekehrt alles Lichte und Glänzende lediglich auf den Anfang konzentriert zu denken hat (so daß die unmittelbar vorreformatorische Epoche eine Zeit tiefsten Gesunkenseins und allseitigster Verwilderung bilden würde). Vielmehr gehen eine abwärtsführende und eine zum Besseren fortschreitende Bewegung nebeneinander her. Jedes Stadium der mittelaltrigen religiösen Kulturentwicklung hat seine eigentümlichen Licht- wie Schattenseiten. Der hellste Glanz aber erscheint über jene mittlere Epoche, die Zeit der Kreuzzüge vom Ende des 11. bis Ende des 13. Jahrhunderts, ausgegossen, wo die auf- und die absteigende Linie der Kulturbewegung einander begegnen und so das eigentliche Glanz- und Blütenalter aller charakteristischen Lebensphänomene des Zeitraums: der Hierarchie, des weltlichen und geistlichen Rittertums, des Mönchtums, der Scholastik und Mystik, der romanischen und der gotischen Architektur und Skulptur, hervorrufen. Vorher geht dieser 200jährigen Epoche lachender Blüte und reichster Entfaltung des mittelaltrigen Geistes eine ungefähr doppelt so lange Zeit des mühsamen Aufstrebens und Sichemporringens dieses Geistes zu jener glanzvollen Höhe. Und gefolgt erscheint dieselbe von einem ebenfalls ungefähr 200jährigen Zeitraum allmählichen Sinkens und Verfallens, bei gleichzeitigem Reifen der auf die Blüte folgenden Frucht des neueren, in Renaissance und Reformation seit Ende des 15. Jahrhunderts hervorbrechenden Geisteslebens.

Die früher (Einl. in die KG., § 2, S. 8 f.) gebrauchten Bezeichnungen: „Zeit des roheren, des feineren, des sinkenden Mittelalters“, oder „Epoche der mittelaltrigen Vorbildung, Ausbildung, Durchbildung“ (oder: vorscholast., scholast., vorreformatorisches Zeitalter) charakterisieren jeweilig von verschiedenen Gesichtspunkten aus die hier in Rede stehenden Entwicklungsstadien (vgl. Uhlhorns ganz ähnl. Periodisierung in s. Chr. Liebesthätigkeit im MA., 1884).

Es sind gleichsam drei Unterrichtsstufen oder drei Gruppen von Schulklassen: untere, mittlere und obere, welche die christlich-europäische Menschheit als Objekt göttlicher Erzieherthätigkeit nach und nach zu durchlaufen hat und nach deren Zurücklegung, zu Anfang des 16. Jahrhdts., dieselbe wenn auch noch nicht sofort in ihr Mündigkeitsstadium doch in ihre reifere Jugendepoche, gleichsam ihre akademische Bildungszeit eintritt. Der Lessingsche Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechts erscheint auf das vorreformatorische Jahrtausend in besonderem Maße anwendbar. Dem Säuglingsalter, wie es die Christenheit unter Einwirkung des mit der Milch seines Evangeliums sie nährenden fleischgewordenen Logos und seiner Jünger im 1. Jahrhundert ihres Daseins durchlebt hatte, und ihrem darauf gefolgten mehrhundertjährigen Kindesalter während der altkirchlich-patristischen Epoche, mußte für die knabenhaft gewordene, dem Jünglingsalter entgegenreifende, eine längere Schulzeit folgen. Das Rohmaterial zahlreicher, urkräftig wilder und derber Heidenvölker (oder auch halbheidnischer Arianerstämme), wie es die Völkerwanderung der alten Kirche zugebracht hatte und wie es noch nach Abschluß dieser großen Bewegung längere Zeit hindurch ihr zufloß: es mußte schlechterdings unter die nicht bloß sanft unterweisende, sondern kräftig zügelnde und streng disziplinierende Einwirkung der nach atl. Gesetzesvorbild gestalteten, zum Zuchtmeister nach Mosis Art (vgl. Gal. 3, 24) gewordenen Kirche gebracht werden. Und ähnlich wie die Erzieherthätigkeit des Gesetzes im alten Bunde eines vielhundertjährigen Zeitraums bedurft hatte, um sich auszuwirken und einen zur Aufnahme des Heils in Christo geschickten Kern des Gottesvolks heranzubilden, konnte auch der mittelaltrige Katholizismus als Antityp des Gesetzes seine pädagogische Aufgabe anders nicht als innerhalb fast eines Jahrtausends zu Ende führen. Es beruht hierauf, daß die Zentralstelle der mittelaltrigen Theokratie, das römische Papsttum, durch alle Hauptepochen des langen Zeitraums hindurch das Interesse des Betrachters zumeist in Anspruch nimmt. Es ist die Haupterscheinung, der dominierende Faktor in dem vielbewegten christlichen Völkerleben zwischen der Karolingerzeit und der Reformation. Doch schließt dies nicht aus, daß neben ihm in jeder der drei Unterperioden noch besondere andere Thatsachenreihen charakteristisch hervortreten. Wir wir denn für die Zeit der Vorbildung (692—1100) neben dem hier zeitweilig noch die Rolle eines mehr leidenden Faktors spielenden Papsttum den Fortschritten der christlichen Missionssache hauptsächliche Aufmerksamkeit zu widmen, desgleichen für die Ausbildungsepoche neben ihm das Mönchtum, die Scholastik und die Kunst, endlich für die Durchbildungsepoche neben ihm die großen Reformkonzilien samt den übrigen vorreformatorischen Erscheinungen und Bestrebungen vorzugsweise zu berücksichtigen haben werden (vgl. die folg. chronologischen Übersichten).

Die hervorgehobenen charakteristischen Grundzüge des kirchlichen Mittel-

alters lassen sich übrigens auch bei der morgenländischen Hälfte der Christenheit in wesentlich übereinstimmender Weise nachweisen. Wie im Abendlande die Romkirche als mächtig anziehende, vom Reigen des westeuropäischen (keltisch-germanischen, später z. Tl. auch slavischen) Völkerlebens planetenartig umkreiste Sonne, der in jugendlicher Urkraft sich herumtummelnden bildungsbedürftigen Menschheit gegenüber ihre Erzieherrolle als παιδάγωγος εἰς Χριστόν zu spielen hat, ähnlich im Morgenlande das byzantinische Kaisertum und Patriarchat im Verhältnisse zu den östlicheren Slavenvölkern sowie zu tatarischen und ugrisch-finnischen Stämmen. Drei Hauptstadien des Entwicklungsganges lassen auch hier sich entsprechend nachweisen: eine längere Epoche des Keimens oder der Vorbildung (von den bilderstürmenden Kaisern bis zu den Komnenen), ein verglichen mit dem abendländischen verkürzt und teilweise verkümmert erscheinendes Blütenalter (die komnenische Glanzzeit 1081—1204), sowie eine kurze glanzlose Zeit der Nachblüte und des Verfalls (das Paläologenzeitalter (1261—1453), nach deren tragischem Schlusse die byzantinische Christenheit, vorübergehend wenigstens, zu einer Stufe ähnlicher Unfreiheit und numienartiger Todtenstarre herabsinkt, wie sie der Schismatikerkirchen Asiens und Nordostafrikas schon seit dem Schlusse der altkirchlichen Zeit sich bemächtigt hatte. Erst jetzt, also während der letzten sieben Jahrzehnte des MA.s, hört der vorher immer noch bestandene Wechselverkehr zwischen den Kirchen Ostroms und Westroms gänzlich auf. Vorher war trotz beträchtlicher Grundverschiedenheiten ein Verhältnis gegenseitigen Sichanziehens und Abstoßens, mit zeitweilig regerem äußerem wie geistigem Verkehre, in Geltung geblieben, um dessentwillen unsere Subsumtion der byzantinischen Thatsachen unter das allerdings vorwiegend auf Grund abendländischer Vorgänge konstruierte Periodenschema (gegenüber Kurtz's radikaler Lostrennung alles Byzantinischen vom Abendländischen seit 692) gerechtfertigt erscheint.

Gesamtdarstellungen:

H. Leo, Geschichte des MA.s. Halle 1830.
Ders., Vorless. über die Gesch. des deutschen Volks und Reichs, Halle 1854 ff. 5 BB.
Capefigue, L'église au moy.-âge. Par. 1852.
J. F. Damberger, Synchronist. Geschichte der Kirche und der Welt im MA. 15 BB. und 15 Kritikhefte. Regensburg 1850—63.
W. Aßmann, Gesch. des MA.s. 3 BB. 1857.
Trench, Lectures on mediaeval Church history. Lond. 1878.
(Vgl. auch Uhlhorn — oben, vor. S.)

Umfangreichere Teildarstellungen:

W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit. 5 BB. Braunschweig 1844 ff., 4. A. 1873 ff.
F. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen. 6 BB. Lpz. 1823 ff., 5. Aufl. 1878 ff.
Ferd. v. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA. 8 BB. Stuttg. 1859 ff., 3. A. 1873 ff.
J. H. Krause, Die Byzantiner des MA. Halle 1869.
Demetr. Bikélas, Die Byz. des MA. A. d. Griech. von Wagner. Gütersloh 1878.

Zur Quellenkunde des kirchl. MA.s:

S. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. bis Mitte des 13. Jahrh. 2 BB. Berl. 1858; 4. A. 1878.
Ottokar Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. v. d. Mitte des 13. bis E. des 14. Jahrh. 2 BB. 2. Aufl. Berlin 1876.
A. Potthast, Bibliotheca historica Medii Aevi. Wegweiser ꝛc. Berl. 1862 (nebst Suppl. 1868).
Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-age. Par. 1877 ff.
A. Franklin, Les sources de l'histoire de la France. Paris 1877.

Vgl. J. P. Mignes Patrologiae cursus completus. Par. 1844 ff. Bes. die Ser. lat. (241 tt., bis z. J. 1200), nebst der Fortsetzung von Horoy, Medii aevi biblioth patristica ab a. 1216 usque ad Concil. Trid. Par. 1879 ff.

Für die griechische Kirche:
B. G. Niebuhr, Corpus scriptorum hist. Byzant. 48 tt. Bonn 1828—55.
C. N. Sathas, Bibliotheca graeca medii aevi. T. I—VI. Athen. 1872 ff.
Vgl. Ferd. Hirsch, Byzantinische Studien, Berlin 1876.

Erste Periode: **Die Zeit des roheren Mittelalters** oder der mittelaltrigen Vorbildung, von Bonifatius bis Gregor VII. (692—1085).

2. Chronologischer Überblick über die mittelaltrige Vorbildung (692—1085) (mit Bevorzugung der Missionsgeschichte).

I. **Wilibrord und Winfrid. Pippins Schenkung an die Päpste (690—755).** *1.* Wilibrord. Um die Zeit, wo durch Pippins v. Heristal Sieg bei Testri (687) das Frankenreich geeinigt und die Herrschaft der Pippiniden (später Karolinger) über dies Reich in seinem vollen Umfange, Deutschland oder Austrasien mit inbegriffen, befestigt wurde, begann der Ältere der beiden frommen Angelsachsen, durch deren Missionsthätigkeit zuerst ein fester Grund für die Christianisierung der mittel- und norddeutschen Stämme gelegt ward, sein 50jähriges reichgesegnetes Wirken. Wilibrord, geb. in Northumberland 658, und gebildet durch Wilfrid und Egbert, landete 690 mit 12 Gefährten — worunter Suidbert, der spätere Gründer von Kaiserswerth († 715) — an der Rheinmündung bei Katwyk, suchte zunächst in Wiltaburg (Utrecht) festen Fuß für sein Wirken unter den Friesen zu fassen, zog sich aber wegen Herzog Radbods feindseliger Haltung bald von da nach dem Frankenreiche unter Pippins starken Schutz zurück. Zwischen seine erste und zweite Reise nach Rom zur Einholung päpstlichen Segens fällt sein kirchengründendes Wirken in Nordbrabant, Limburg, Seeland und auf der Insel Walcheren (wo er ein Bild des Wodan zertrümmerte). Bei der zweiten Romfahrt im Jahre 696 erhielt er von P. Sergius I. die Bischofsweihe nebst dem seine Charaktereigentümlichkeit bezeichnenden Namen Clemens. Sein Bischofssitz wurde nun Utrecht, von wo er, trotz Radbods Beharren bei seiner christenfeindl. Haltung (bis zu s. Tode 719), mehrere Vorstöße nach dem Norden, einmal angeblich bis nach Fositesland d. i. Helgoland machte (wo Verrichtung von Taufen in einer den Göttern geheiligten Quelle ihn beinahe das Leben gekostet hätte), hauptsächlich aber die südlicheren Teile Frieslands sowie das Clevesche und Gelderland kirchlich organisierte. Während seiner späteren Jahre war die Abtei Echternach im Luxemburgschen, von ihm gegründet 698, sein Lieblingssitz, wo auch seine Gebeine beigesetzt wurden. Doch scheint sein Tod (7. Nov. 739) in Utrecht erfolgt zu sein. — Ergänzung seines Missionswirkens unter den Friesen durch Bischof Wulfram v. Sens um 695 (dem es beinahe geglückt sein soll, Radbod zur Taufe zu bewegen); später durch den Franken Gregor, Abt (nicht Bischof) zu Utrecht, durch Willehad, späteren Bisch. v. Bremen (s. u., III, *1*), durch Lebuin oder Liafwin, den Apostel v. Overyssel, u. a. Die kirchliche Haltung aller dieser Friesenapostel, namentlich auch Wili-

brords, scheint eine zwischen dem romfreien Christentum der Altbriten und dem eifrigen Romanismus Winfrids vermittelnde gewesen zu sein.

2. Winfrid (Wynfrith), geb. um 680 zu Kirton in Devonshire und erzogen in den südengl. Klöstern Adscanceſtre (Exeter) und Nutescelle, schlug die wegen seiner Frömmigkeit und praktischen Begabung ihm winkende Abt- und Bischofslaufbahn in der Kirche seiner angelsächsischen Heimat aus und widmete sich der Bekehrung seiner festländischen Stammverwandten. Erster Versuch unter den Friesen: 716, wegen des Kriegs zwischen Radbod und Karl Martell erfolglos geblieben. Zwei Jahre später abermals nahe den Rheinmündungen gelandet, zieht er zuerst nach Rom, wo Papst Gregor II. (714—31) ihn zum Missionieren unter den Deutschen autorisiert und mit Reliquien ausstattet. Wahrscheinlich datiert schon seit dieser ersten Romreise der Gebrauch des Namens Bonifatius (so zu schr., nicht Bonifacius), und zwar als einer Dolmetschung des angelſ. Winfrid = „Gewinner des Heils", „Glückskind" (vir boni fati; vgl. griech. *Εὔμοιρος*, *Εὐτυχής*, und siehe den von W. Böhmer in s. Regesta archiepiscoporum Maguntinensium, t. I, Oenip. 1877 geführten Nachweis, auch Loofs in d. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1882, IV). — Nach der Rückkehr von Rom zunächst kürzeres, wesentlich erfolgloses Wirken in Thüringen. Hierauf seit Radbods Tode dreijähriges Missionieren unter den Friesen an Wilibrords Seite, dessen Anerbieten ihn zu seinem Koadjutor und Nachf. als Bischof v. Utrecht zu machen er übrigens ausschlägt. 722: Beginn einer erfolgreichen Thätigkeit unter den Hessen an der Lahn und Ohm (Amana). Gründung des Klosters Amanaburg mit Hilfe der bekehrten Fürsten Dettic und Deorulf, sowie zahlreiche Taufen. Hierauf 723 zweite Reise nach Rom, wo Gregor II. ihn zum Regionarbischof für Deutschland weiht und dabei, mittelst eines ähnlichen Huldigungseids wie die ital. Bischöfe ihn dem Papste zu leisten hatten, ihn verpflichtet: „er wolle nur die röm. Tradition lehren und soweit er könne, alle Deutschen unter den röm. Stuhl bringen; wie Ananias und Sapphira wolle er sterben, wenn er je eine Untreue gegen Rom begehe" 2c. Mit einem Codex canonum sowie mit Empfehlungsschreiben an verschiedene geistliche und weltliche Machthaber versehen, kehrt er zurück und setzt, nach einem Besuche bei Karl Martell behufs Erlangung von dessen Schutze, 724 seine Bekehrungsthätigkeit unter den Hessen fort, wo er 724 die alte heilige Thors-Eiche bei Geismar fällt und aus ihrem Holze eine christliche Kapelle errichtet. Seit dem folg. J. beginnt er seine Missionen über das angrenzende Thüringen auszudehnen. Die hier ziemlich zahlreichen geistlichen Vertreter des altbritischen Christentums (Schottenmönche, Kuldeer) vertreibt er mit Hilfe der durch seinen Freund, Bischof Daniel v. Winchester, ihm gesandten angelsächsisch-römischen Kleriker und Nonnen (worunter Lullus, Willibald und Wunebald, Lioba, Thekla, Walpurgis 2c.). Diese seine romanisierende Thätigkeit dehnte er bald darauf auch auf Bayern aus, wo der reichbegabte jugendliche Sturm (Sturmio) sich ihm anschloß, um zunächst Zögling seines klösterlichen Seminars in Fulda und später einer seiner Hauptgehilfen zu werden (736).

3. Bonifaz als röm. Kirchenorganisator von Ost- und Westfranken. Auf seiner dritten Romreise 738, verweilte Bonifatius fast ein volles Jahr bei Papst Gregor III. (731—41), der ihn mit zahlreichen Empfehlungsschreiben und umfassenden Instruktionen für die fortzuführende kirchl.

Organisation Deutschlands in römischem Sinne entließ. Es beginnt nun sein Wirken als päpstl. Legat und Primas der deutschen Kirche, zunächst noch ohne festen erzbischöfl. Sitz. Seit 739 Errichtung der 4 bayer. Bistümer: Regensburg, Freising, Salzburg, Passau, sowie der 4 ostfränkisch-thüringischen: Würzburg, Eichstätt, Erfurt, Buraburg, wovon die beiden letzteren später mit dem Mainzer erzbischöfl. Stuhle vereinigt wurden. Ferner Gründung des wichtigen Klosters Fulda unter Sturms Leitung (742), und seit eben dieser Zeit Abhaltung wiederholter Synoden zur Ordnung kirchlicher Zucht und Verfassung. So zweier concilia Germanica für Austrasien im Jahre 743, einer neustrischen Synode zu Soissons 744, und einer fränkischen Gesamtsynode (vielleicht in Mainz?) 745, auf welcher letzteren der rohe Mainzer Bischof Gewilib abgesetzt wird. Drei Jahre später besteigt Bonifaz den so erledigten Mainzer Stuhl als seinen Primatensitz. In demselben Jahre erklärt das von ihm geleitete große Reichskonzil zu Düren seine Unterwürfigkeit gegen den Papst. Doch dauern die Unbotmäßigkeiten einiger seit Mitte der 40er Jahre von ihm bekämpfter schottisch-culdeischer Geistlicher noch längere Zeit fort; so des Abtbischofs Virgilius von Salzburg, dessen Antipodentheorie er verketzerte, und der in Westfranken lehrenden „Häretiker" Clemens (schott. Abkunft) und Adelbert (eines Franken).

4. Bonifaz und die englische Kirche. Auch auf das kirchl. Leben seiner englischen Heimat, so reich an eigenen geistlichen Kräften dasselbe zu seiner Zeit war (— Beda der Ehrwürdige, im Paulskloster zu Jarrow † 735; Erzbischof Egbert v. York † 767; Aelbert, Vorsteher der Domschule das. und Lehrer Alcuins, 2c.), fuhr Bonifaz einzuwirken fort, um teils den engen Anschluß der angels. Kirche an Rom möglichst zu fördern, teils zur Herstellung strenger Disziplin im niederen Klerus beizutragen. Sein Briefwechsel mit Daniel v. Winchester (s. o.), mit Erzb. Cudberth v. Canterbury u. a.; Beförderung der häufigen Pilgerfahrten frommer Angelsachsen nach Rom (Schola Saxonica und Peterspfennig übrigens wohl erst späteren Ursprungs, gegen 790).

5. Ende des Bonifatius. Daß Bonif. das Gelangen Pippins des Kleinen zur fränk. Königswürde befördert und den neuen Herrscher im Auftrage des Papstes Zacharias (741—52) gesalbt hätte, ist eine durch neuere Forschungen widerlegte Annahme. Vielmehr mißachtete Pippin mehrfach das Ansehen des Mainzer Primaten und veranlaßte so den ohnehin auch vom neuen Papste Stephan II. (752—57) Zurückgesetzten 754 seine erzbischöfliche Würde in die Hände des ihm zum Nachfolger erwählten Lullus niederzulegen. Er begab sich nun, begleitet von 52 geistlichen und weltlichen Gefährten, als Missionar zu den heidnischen Friesen, durch deren Hände er am 5. Juni 755 bei Doccum den Märtyrertod fand. — Vgl. die Vitae von seinen drei ältesten Biographen: Willibald (c. 760), dem Utrechter Anonymus (790) und Othlon von Regensburg (1090). Über die neuere Bonifatiusliteratur mit ihren teils überschwänglich romanisierenden teils ultraprotestantischen Extravaganzen (letzt. bes. bei Ebrard, der aus Bonif. einen kirchl. Malefacius machen möchte) siehe unten, am Schluß dieser Periode.

6. Pippins Schenkung. Gegen Ende der Wirksamkeit Winfrids erwuchs dem Papsttum eine wichtige Stütze und Schutzmacht in dem durch seine

Mitwirkung auf den fränkischen Thron gelangten Herrscherhause der Pippiniden. Gegen Bedrängnisse, welche der Langobardenkönig Liutprand († 743) ihm bereitete, hatte schon Gregor III. sich einigemale schutzsuchend an Karl Martell wenden müssen (738 f.). Liutprands zweiter Nachfolger Aistulf (749—56) brachte, nachdem er Ravenna erobert und dem byzant. Exarchat ein Ende gemacht, Papst Stephan II. (s. o.) in noch größere Not. Im Herbste 753 über die Alpen nach Frankreich geflohen, erlangte dieser Papst, dafür daß er Pippin und seine Söhne in St. Denys salbte und ihm den Ehrentitel eines Patricius Romanus (Schirmvogts der Römer) verlieh, das Versprechen des Schutzes wider den Langobarden; auch zwang der König diesen durch einen Feldzug (Sommer 754) zur Abtretung Ravennas und zur Einstellung seiner Feindseligkeiten wider den Papst. Zwei Jahre später, während einer mehrwöchentlichen Einschließung Roms durch denselben gefährlichen Feind, gingen drei dringende Bittschriften Stephans, die letzte derselben im Namen des h. Peter selbst abgefaßt, an Pippin, der nun durch einen zweiten Kriegszug Aistulf zur definitiven Herausgabe von Ravenna, der Pentapolis und einigen angrenzenden umbrischen Städten nötigte. Diesen Rest des ehemaligen byzant. Exarchats, den Kaiser Konstantin V. vergebens reklamierte — Pippin ließ ihm durch s. Gesandten erwidern: die Franken hätten ihr Blut nicht für die Griechen, sondern für den h. Peter vergossen — schenkte der Frankenkönig nun an den Papst und die Stadt Rom, durch eine förmliche Schenkungsurkunde (756), die aber verloren gegangen, ja in ihrem lat. Urtexte wohl niemals zum Vorschein gekommen ist. Diese Pippinsche Schenkung war es, auf welche Karl d. Gr. 18 Jahre später nach Zerstörung des Langobardenreiches zurückgriff, als er den Besitz des sogen. Patrimonium Petri in etwas erweitertem Umfange dem Papst Hadrian I. bestätigte, zugleich aber auch für sich die Rechte eines Patricius Rom. aufs neue nachdrücklich in Anspruch nahm. Vgl. als neueste und korrekteste Darstellung dieser durch römische Tendenzfabeln über eine angebliche Donatio Constantini frühzeitig verdunkelten und entstellten Vorgänge bei der Gründung des Kirchenstaats die unten hervorzuhebende Schrift von W. Martens, Die röm. Frage unter Pippin und Karl d. Gr. (1881).

II. **Der byzantinische Bilderstreit (726—842). Der Paulizianismus.** *1.* Leo III. der Isaurier. Das ganz und gar heidnisch-artige Übermaß abgöttischer Verehrung von Christus-, Marien- und Heiligenbildern in der Kultussitte des Orients zerspaltete seit Anf. des 8. Jahrhunderts die byzantinische Christenheit in die beiden mit Erbitterung einander befehdenden Parteien der Bilderdiener (Ikonoduli, Ikonolaträ) und der Bilderstürmer (Ikonoklastä, — kaustä). Der zur letzteren Richtung gehörige Kaiser Leo III. der Isaurier (717—41) eröffnete den Sturm 726 durch Erlaß eines ziemlich mild abgefaßten Edikts, welches zunächst nur die Anbetung der Bilder im allgemeinen untersagte. Er erregte damit nicht bloß den theologischen Widerspruch des gelehrtesten orthodoxen Theologen der Zeit, des auf sarazenischem Gebiete in Palästina lebenden Johannes Damascenus († um 760), der in seinen drei *Λόγοι ἀπολογητικοί* sowie später in seinem dogmatischen Lehrsystem (*Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, — Tl. III seiner großen Trilogie *Πηγὴ γνώσεως*) die Bilderverehrung entschieden verteidigte, sondern auch die kühne Opposition des ihn

brieflich als „plumpen und ungelehrten" Menschen tadelnden römischen Bischofs Gregor II. (s. o.), sowie obendrein die bewaffnete Erhebung der ikonodulischen Bevölkerung der Cykladeninseln, unter Führung eines gewissen Kosmas. Nach Dämpfung dieses Aufruhrs und Hinrichtung des Usurpators 730 ließ Leo ein zweites härteres Edikt ausgehen, welches gewaltsame Entfernung der Bilder aus den Kirchen befahl. Verschiedene Aufstände der Ikonodulen, u. a. der in Konstantinopel über die Zertrümmerung des wunderthätigen Heilandsbildes *Χρ. ὁ ἀντιφωνήτης* (über der ehernen Thür des Kaiserpalasts) ausgebrochene, wurden mit blutiger Strenge gedämpft. Der greise Patriarch Germanus daselbst mußte einem den bilderfeindlichen Maßregeln zustimmenden Nachfolger weichen. Eine gegen Papst Gregor III., der den Kaiser auf einer röm. Synode 732 exkommuniziert hatte, entsendete Flotte, wurde vor ihrer Landung in Italien durch einen Sturm zerstört. Doch entzog Leo dem röm. Stuhle verschiedene in Unteritalien gelegene Güter, sowie die Kirchen von Illyrien, Epirus und Achaja (Metropolitanat Thessalonich), welche Kirchenprovinz von da an dauernd von Rom getrennt und mit dem byzant. Patriarchat vereinigt blieb.

2. Konstantin V., Leos Sohn und Nachfolger (741—75) von der ihn verabscheuenden ikonodulischen Partei mit dem Schimpfnamen Kopronymus belegt (von *κόπρος*, Mist, weil er als Täufling sein Taufwasser besudelt haben sollte), unterdrückte den Aufstand seines ikonodulischen Schwagers und Gegenkaisers Artabasdus mit blutiger Strenge. Er ließ 754 durch das sogen. Concilium iconoclasticum in Konstantinopel (eine ökumenisch sein sollende, aber von keinem einzigen Patriarchen beschickte Synode, an der übrigens 350 Bischöfe teilnahmen) den Bann über alle Verfertiger und Verehrer von Bildern sprechen, unter Hinweisung darauf, daß Christus im Abendmahle das einzig wahre Bild seines, sonst durch menschliche Kunst undarstellbaren Leibes hinterlassen habe. Hierauf zahlreiche rohe Gewaltmaßregeln zur Durchführung dieser Beschlüsse: Geißelungen, Einkerkerungen, Deportationen der renitierenden Mönche zu Tausenden; Zwangsheiraten zwischen Nonnen und Mönchen, Verwandlung von Klöstern in Pferdeställe 2c. Später Mitteilung der Beschlüsse des ikonokl. Konzils an Pippin und die fränkische Geistlichkeit, wodurch ein erstes Votum dieser letzteren über die Bilderfrage herbeigeführt wurde — wahrscheinlich in ähnlichem vermittelndem Sinne gehalten, wie die späteren Vota unter Karl d. Gr. Doch sind die Akten der in dieser Sache gehaltenen Synode zu Gentilly (Gentiliacum 767) verloren gegangen, so daß weder die auf den Bilderstreit bezüglichen noch die das filioque im Symbolum oder den Ausgang des h. Geistes betreffenden Entscheidungen, welche Pippins Klerus damals traf, zu unserer genaueren Kenntnis gelangt sind. Übrigens erfolgten von Rom aus wiederholte kräftige Proteste und Bannflüche gegen das bilderfeindl. Schreckensregiment des Kopronymos (Stephan II. 755; Stephan III. auf einer Lateransynode 769).

3. Sieg der Ikonodulie unter Irene. Schon Konstantins Sohn Leo IV. der Chazare (775—80) lenkte zu teilweise milderer Behandlung der Ikonodulen über, gestattete verbannten Mönchen die Heimkehr 2c. Seine Gemahlin und Nachfolgerin (vielleicht auch Miturheberin seines frühen Tods), Kaiserin Irene als Regentin für den minderjährigen Konstantin VI. Porphy-

rogenneta, setzt 784 an des Ikonoklasten Paulus Stelle wieder einen entschiedenen Bilderfreund, Tarasius, auf den konst. Patriarchenstuhl und läßt durch diesen (nachdem ihre ikonoklastische Leibwache die Eröffnung einer in die Apostelkirche zu Konstantinopel berufenen Synode mit Gewalt verhindert hatte) ein in Nicäa versammeltes gr. Konzil, das siebente ökumenische, leiten (787). Dieses stellte unter Aufhebung und Verpönung der Beschlüsse von 754 den Bilderdienst wieder her. Gleich dem heil. Kreuze sollten auch „heilige Bilder Jesu Christi, unserer unbefleckten Frau, der Engel und aller Heiligen" überall angebracht und verehrt werden dürfen, jedoch deren Verehrung nicht in eigentlicher Anbetung (*ἀληθινὴ λατρεία*), wie sie nur Gotte zukomme, sondern nur in Gruß und ehrender Verneigung (*ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις*) bestehen dürfen. — Wichtig wurde dieses 2. nicänische Konzil, dessen Beschlüsse soweit sie die Bilderverehrung betrafen auch päpstlicherseits (durch Hadr. I.) anerkannt wurden, sonst noch durch seine Sanktionierung der 102 Kanones des Conc. Trullanum als ökumenisch, sowie durch seine Disziplinierung des Klerus gemäß den eigentümlichen Cölibatsgrundsätzen des Orients. Es schließt für diesen Teil der Christenheit die Reihe der „sieben heiligen und gottgeleiteten ökum. Synoden" als Grundlage der orthodoxen Lehrtradition definitiv ab.

4. Zweiter Bilderstreit, 813—42. Nachdem unter Irene († 802) und ihren nächsten Nachfolgern die Ikonodulie geherrscht, bewirkt Kaiser Leo V. der Armenier (813—21) eine Erneuerung des Bilderstreits, mittelst seines anfänglich gelinden, bald aber auch wieder ziemlich heftigen Einschreitens wider die bilderfreundliche Mönchspartei, an deren Spitze als theologischer Apologet der Bildersache Abt Theodorus Studita (vom Kloster Studion in Konstpl.) stand, ein dem Johs. Damascenus in Hinsicht auf Begabung und gelehrtes Wissen ebenbürtiger Geist. Michael II. Balbus (820—29) regierte nach etwas milderen Grundsätzen, wie er denn den Theodorus († 826) und andere verbannt gewesene Ikonodulen zurückkehren ließ und wenigstens die Privatverehrung der Bilder frei gab. Sein Sohn Theophilus (829—42) wütete noch einmal mit großer Heftigkeit gegen den Bilderdienst, auf dessen völlige Unterdrückung er ausging, während seine Witwe Theodora, sobald sie die vormundschaftliche Regierung für den minderjährigen Michael III. übernommen, die Beschlüsse des 2. Nicänums feierlich wiederherstellte und zum bleibenden Gedächtnis des so restituierten rechtgläubigen Kultus am 19. Febr. 842 das „Fest der Orthodoxie" stiftete.

5. Der Paulicianismus. Eine Reihe heftiger und zeitweilig blutiger Kämpfe, hervorgerufen durch die im Osten des byzant. Kirchengebiets hervorgetretene Sekte der Paulicianer als Vertreterin einer eigentümlichen (z. Tl. an Marcion erinnernden) Kombination paulinisch-evangelischer mit manichäisch-dualistischen Lehrelementen und Lebensgrundsätzen, überdauert die 120jährige Epoche der Bilderstreitigkeiten noch um einige Jahrzehnte, gleichwie sie auch in ihren Anfängen schon bis ins 7. Jahrhdt. zurückreicht. Ihr Stifter, Konstantin v. Mananalis, genannt Sylvanus, gründete die erste Paulicianergemeinde (Macedonia genannt) zu Kibossa in Armenien schon um 657. Er erhielt nach seinem Märtyrertod (durch Steinigung unter Kaiser Konst. Pogonatus, 685) an Symeon-Titus einen nicht minder tüchtigen, gleichfalls als

Märtyrer gestorbenen Nachfolger (bis 690). Dem dritten Apostel Gegnäsius-Timotheus, ließ Kaiser Leo der Isaurier, weil seine mystisch-bilderfeindlichen Anschauungen und Grundsätze ihm zusagten, seinen Schutz angedeihen, infolge dessen die Sekte auch im vordern Kleinasien und in Thracien Gemeinden (z. B. Phanaröa am Hellespont) gründen durfte und sich, begünstigt auch durch Konst. Kopronymus, mächtig ausbreitete (bes. unter Joseph-Epaphroditus). Dann zeitweiliger innerer Verfall der Sekte unter Baanes „dem Schmutzigen" (ὁ ῥυπαρός); Reorganisation und Erhebung zu höchster Blüte durch den edlen Sergius-Tychikus (801—34). Seit Leo V. dem Armenier und bes. seit Theodora (842) wiederholte Verfolgungen der sich militärisch organisierenden, in festen Bergstädten Armeniens (Argaum; später Amara und Tephrika) sich verschanzenden und von tapferen Feldherrn geleiteten Sekte. Ihre politische Macht ward endlich 871 durch Kaiser Basilius Macedo mittelst Vernichtung ihres Heeres in einem Engpasse gebrochen, während freilich versprengte Reste von ihnen bis ins 11. Jahrhundert hinein sich hie und da erhielten und zur Ausbildung der damals entstandenen thracischen Dualistensekten der Euchiten und Bogumilen (s. u.) wesentliches beigetragen zu haben scheinen.

III. **Die fränkische Kirche unter Karl d. Gr. und Ludwig dem Frommen (768—840).** Die überaus vielseitige Thätigkeit Karls des Großen und seines, obschon mit schwächerer Kraft und geringeren Erfolgen ihm nachstrebenden Sohnes Ludwig des Frommen erscheint der Verwirklichung Einer großen Idee gewidmet. Als frommer „Regent der hl. Kirche" nach Davids Vorbilde will der Herrscher des Frankenreiches die Völker des christlichen Abendlandes unter Einem starken Szepter vereinigen und so seinem Vorbilde, dem oströmischen Kaiser, als überlegener Rivale zur Seite treten. Dieser Idee dient das gesamte Walten des mächtigen Herrschers, nach außen wie nach innen.

1. Eroberndes Missionswirken. Karl d. Gr. ist als Kriegsfürst zugleich Missionar. Seine Heereszüge erscheinen sämtlich, soweit sie nicht Dämpfung von Vasallenaufständen bezwecken, zur Ehre und Ausbreitung der Kirche unternommen; selbst die Zerstörung des Langobardenreiches (773/74) unter dessen papstfeindlichem letzten Könige Desiderius (seit 757), gegen den die Päpste Paul I., Stephan IV. und Hadrian I. (seit 772) wiederholt seine Hilfe anrufen mußten, fällt großenteils unter diesen Gesichtspunkt. Vor allem aber sind es die Sachsenkriege, 32 Jahre hindurch (mit kürzeren oder längeren Unterbrechungen) zur Bändigung des Trotzes der ihre Freiheit und ihr Heidentum hartnäckig verteidigenden nördlichsten Stämme Germaniens geführt (772—804), welche diesen engen Verband von politisch und kirchlich erobernder Thätigkeit auf charakteristische Weise vor Augen stellen. Ungefähr seit Anfang der 80er Jahre, noch vor Niederwerfung des zweiten großen Aufstandes der von Widukind geführten Sachsen durch die bekannte Grausamkeit von Verden an der Aller (783) und durch die blutig strengen Gesetze des Paderborner Reichstags (785), beginnt die kirchliche Organisation des unterworfenen Landes mittelst Errichtung der 8 Bistümer Minden (schon 780?), Osnabrück, Münster, Verden, Bremen (788), Paderborn, Elze (später Hildesheim), wobei mehrere tüchtige geistliche Missionare mitwirken, bes. Willehad († 789 als Bischof v. Bremen) und Liudger († 809 als Bischof v. Münster).

Ludwig d. Fr. seit 814 pflegt und erweitert diese Schöpfungen seines Vaters durch Stiftung des Bist. Halberstadt, sowie der Klöster Herford und Neu-Corvey a. d. Weser (822). Auch beginnen unter ihm einige erste Vorstöße von fränkischen Missionaren nordwärts ins skandinavische Ländergebiet hinein: zuerst 823 durch Erzbisch. Ebbo (Ebo) von Rheims, der eine Anzahl Dänen nördl. von der Eider tauft, dann seit 826 durch den (in Alt-Corvey gebildeten, seit 822 von da nach Neu-Corvey übersiedelten) reichbegabten Ansgar (Anschar) und dessen früh verstorbenen Gefährten Autbert († 829). Des Ersteren oft gestörte jütländische Missionsanfänge unter König Harald und erster Besuch in Schweden unter König Björn, wo Jarl Herigar getauft wird und eine christl. Kirche bei Birka baut (830). Schenkung der flandr. Abtei Turholt an den zum Bischof sowie von P. Gregor IV. zum apost. Vikar für den Norden ernannten Ansgar: 834 (vgl. unten, Nr. IV). — Eroberndes Vordringen Karls auch ostwärts gegen die Avaren in Ungarn, deren Chakan oder Großfürsten Tudun er seit 791 besiegt und zur Unterwerfung sowie zur Taufe (vollzogen in Aachen 796) zwingt. Erzb. Arno von Salzburg wird zum Metropoliten für die unterworfenen Länder bestellt. Doch kommt es hier infolge slavischer sowie später magyarischer Invasionen noch nicht zu dauerhaften christlichen Schöpfungen. — Dem Islam entreißt Karl 778 die spanische Mark; gleichwie unter Ludw. d. Fr. der Westgotenkönig Alfons II. der Keusche († 850) von Asturien aus erobernd gegen denselben vordringt. Gleichzeitig freilich bemächtigt das muhammedanische Seeräubervolk der Aglabiten von Kairwan (Tunis) aus sich Siziliens (827) und beunruhigt von da aus Rom und die ital. Küsten mit fast jährlich wiederkehrenden Streifzügen.

2. Kirche und Staat. Der Papst konnte in Karls theokratischem Großstaate (nach teils davidischem, teils byzantinischem Muster, vgl. o.) selbstverständlich nur eine untergeordnete Rolle spielen. Schon bei jener Erneuerung der Pippinschen Schenkung zu Ostern 774 — einem Akte, dessen Urkunde gleich der 18 Jahre älteren Pippins verloren gegangen ist — nahm Karl für sich, als den Patricius Rom. et Defensor Ecclesiae, alle oberherrlichen Rechte in Anspruch, ließ sich von Hadrian I. und den Römern Treue schwören, und behandelte jenen ganz wie seinen Vasallen. So blieb — auch durch die (wahrschl. zwischen 774 u. 778 fingierte) Donatio Constantini in nichts verändert — das Verhältnis auch unter Hadrians Nachfolger Leo III. (795—816). Dieser wurde 799 durch den Aufruhr einer ihm feindseligen und ihn sogar körperlich mißhandelnden Römerpartei zu Karl zu fliehen genötigt, gewann, unterstützt durch Alcuin den König für seine Sache und erlangte bei dessen nächstjährigem Zuge nach Italien durch einen in Rom vor ihm geschworenen Reinigungseid feierliche Wiedereinsetzung in seine Rechte und strenge Bestrafung seiner Feinde (Nov. 800). Die am Weihnachtsfeste desselben Jahrs in der Peterskirche erfolgte Krönung Karls zum Kaiser (jedenfalls schon vorher im Stillen verabredet, nicht kraft göttl. Eingebung ex improviso von Leo vollzogen) war gemeint im Sinne einer erblichen Übertragung der von den oström. Kaisern verwirkten Imperatorenwürde auf den Frankenherrscher als Regenten der christl.-abdl. Völkerwelt und Kirche. Der Papst blieb Vasall des neuen Machthabers, seine jedesmalige Wahl von dessen allerhöchster Bestätigung abhängig. Unter Ludwig d. Frommen änderte sich nichts

an diesem Verhältnisse. Durch ein an Paschalis I. (817—24) erteiltes Privileg entriß dieser Kaiser die Papstwahl etwaigen fremden gewaltthätigen Einflüssen, setzte aber dabei freilich sein kaiserliches Recht der Bestätigung des neugewählten Papstes bestimmt voraus; der eine Schenkung v. Sizil., Sard. und Corsica an den Papst enthaltende Passus des Privilegs ist jedenfalls gefälscht (— nach Sickel [vgl. u. S. 111] wenigstens teilweise, sofern zur Erwähnung Corsikas, welche als echt zu betrachten, diejenige v. Sizil. u. Sardin. später hinzugefügt worden sei). Ähnlich dann die bei Eugens II. Wahl (824) erlassene Constitutio Romana, welche, abermals unter kräftiger Betonung der kais. Oberhoheit und des vom Papste dem Kaiser zu leistenden Huldigungseids, die Papstwahl als durch den Klerus und Adel Roms, nicht durchs römische Volk zu vollziehenden Akt bestimmte. Nach denselben Grundsätzen wurde bei Erhebung Gregors IV. (824—44) verfahren, der auch bei seinem Versuche zur Einmischung in Ludw. d. Fr. Streit mit seinen treulosen Söhnen auf dem Lügenfelde bei Worms (834) keine Vorteile für das Ansehen des päpstl. Stuhls zu erlangen vermochte, sondern lediglich Drohreden und Schmähungen seitens der fränkischen Bischöfe zu hören bekam und von K. Lothar übermütig behandelt wurde.

3. Kirchliche Gesetzgebung und Kirchenzucht. Als „einer der größten Gesetzgeber, die die Welt gesehen hat" (W. v. Giesebrecht) hat Karl d. Gr. auf die kirchl. Verfassungs- und Disziplinar-Entwicklung des Abendlands einen ebenso vielseitig bedeutsamen als nachhaltigen Einfluß geübt. Ähnlich wie bei Justinian nnd dessen oström. Nachfolgern waren seine Kirchengesetze zugleich Staatsgesetze (capitularia). Seine Reichsstände und Richter (die Sendboten, missi dominici) waren zur Hälfte Kleriker, seine politischen Ratgeber und Gesandten fast nur Bischöfe, sein Hofklerus eine Pflanzschule zur Besetzung fast aller Bischofsstellen; sein jeweiliger Erzkaplan (Archicapellanus, Apocrisiarius) war der erste Prälat des Reichs und zugleich, da der Erzkanzler samt der ganzen kais. Kanzlei unter ihm stand, gewissermaßen der Premierminister. Zur Vermehrung und organischen Gliederung des niederen Klerus geschah unter Karl mehreres: Zusammenfassung von je 10—12 Landgeistlichen (parochi, curati) unter einem Land-Erzpriester oder Dechant (Archipresb. ruralis, Decanus auch Plebanus), sowie weiter von einer Anzahl solcher Dekanate oder Plebanate unter einem Archidiakonus oder Propst (Praepositus) — letztere Einrichtung zuerst durch Bischof Haito oder Heddo v. Straßburg um 774 eingeführt, der seiner Diözese sieben solcher Archidiakonate gab. — Sorge Karls für die materielle Subsistenz der Kleriker durch seine Zehntgesetze von 779 und 794, welchen Ludw. d. Fr. noch weiteres hinzufügte: so das Gesetz von 816, wonach jede Kirche einen Gutshof (mansus), und zwar abgabenfrei, besitzen müsse; so vielfache Spenden von Regalien (Münzrecht, Zöllen, Jagden, Fischereien) an begünstigte Kirchen und Klöster. Desgleichen Sorge für Rechtsschutz der Kirchen durch Beförderung des Instituts der Kirchenvögte (Advocati Ecclesiae). Maßregeln zur Disziplinierung des Klerus und zur Hebung seiner theol. Bildung: Zusammenstellung eines latein. Predigtbuchs (Homiliarium) durch Paul Warnefried 782, daneben auch Mahnungen an die Geistlichen zum Predigen in der Landessprache (l. theodisca). Verbot des Kriegsdiensts der Kleriker durch Gesetz von 801. Kapitular von 802, welches

Kenntnis der drei symbola, des Paternoster, der Meßordnung mit ihren Hauptgebeten und Gesängen, der Exorzismusformel und — scribere chartas et epistolas als Minimum theologischen Wissens vorschreibt. — Mehrmalige Bestätigung und Empfehlung des schon unter Pippin von Bischof Chrodegang von Metz (742—766) in freier Anlehnung an Benedikts Mönchsregel abgefaßten Kanon zur Regulierung des gemeinsamen Lebens der Geistlichen an je einer Kirche (Domus, monasterium, mit Kapitelstube, daher „Domkapitel"; vita canonica) — zuerst durch Karls Kapitularien von 789 u. 802, dann bes. unter Ludwig d. Fr. durch die von Amalarius von Metz vorgenommene Revision dieses Chrodegangschen Kanon, welche zu Aachen 816 reichsgesetzliche Geltung erhielt (daher Regula Aquisgranensis). Ebendamals erste Regel für Stiftsdamen oder Kanonissen, sowie auf einem Aachener Konzil des folg. Jahres entsprechende Reorganisation des (vielfach sittlich lax und reformbedürftig gewordenen) Mönchtums durch Ludwigs Freund Benediktus von Aniane, Abt zu Cornelimünster oder Juda bei Aachen (Verf. eines Codex regularum sowie einer Concordia regularum; † 821). — Trauriger Stand der Bußbücher-Literatur; sittlich zerrüttende Einwirkungen dieser unter dem Namen Theodors v. Tarsus, Bedas, Egberts, Cummeans, Halitgars v. Cambray u. aa. verbreiteten Pönitential-Ordnungen. Daher Einschreiten einiger Synoden dagegen (zu Paris 829, zu Mainz 847).

4. Einwirkung auf Kultus und Kunst. Durch Errichtung fränkischer Gesangesschulen zur Pflege des Gregorian. oder röm. Kirchengesanges (in Metz, Soissons, Orleans, Paris, Lyon), durch Pflege und Förderung lateinischer Hymnendichtung im Kreise der Hoftheologen wie Alcuin, Paul Warnefrid, Theodulf; durch Errichtung schöner Kirchenbauten nach byzant. oder genauer ravennatischen Mustern (so bes. des unter Einhards Leitung gebauten Aachener Münsters, eigtl. einer Taufkapelle im Kuppelstil, in welcher 813 auch eine erste Orgel, Geschenk des byz. Kaisers Michael I., Aufstellung fand), durch Fürsorge für inneren Schmuck der Kirchen und für Pflege sonstiger kirchlicher Kunstzweige, namentlich der damals herrlich erblühten mönchischen Miniaturmalerei (das St. Gallener Psalterium aureum; nach Springer auch der schön verzierte Psalter v. Utrecht, den aber andere für älter erklären, ꝛc.) erfuhr das gottesdienstliche und christliche Kunstleben unter Karl d. Gr. einen beträchtlichen Aufschwung. Dabei sucht derselbe verschiedenen Formen des Aberglaubens auf kultischem Gebiete angelegentlich entgegenzuwirken, sowohl durch seine maßvoll beschränkenden Vota in der Bilderfrage (s. u.) als durch sonstige Maßregeln (Verbot der Glockentaufe; Verbot, eine größere Zahl als drei Altäre in je einer Kirche anbringen zu lassen ꝛc.). — Vermehrung der Feste des abendländ. Kirchenjahrs unter Karl und Ludwig: Allerheiligentag (1. Nov.) seit etwa 800, bes. durch Alcuin empfohlen, allgemein für die ganze Kirche eingeführt durch Gregor IV. 835. Mar. Himmelfahrt (15. Aug.), allgemein eingeführt durch eine Mainzer Synode 813; Mariä Geburt (8. Sept.) und Michaelisfest (29. Sept.) ungefähr seit derselben Zeit.

5. Pflege theologischer Wissenschaft. 787: Rundschreiben Karls an die Bischöfe und Äbte mit Aufforderung zur Errichtung von Dom- und Klosterschulen. Als Muster für solche Lehranstalten dient des Kaisers eigene Hochschule (schola palatina). Glänzender Kreis von Gelehrten an Karls Hofe,

besonders seit den Feldzügen nach Italien 774 und 781 mehrere Italiener, welche wetteifernd mit einigen Angelsachsen, Franken und Westgoten eine Art von Neubelebung altklassischer Literatur und Poesie die sog. karolingische Früh-Renaissance bewirkten. Hauptvertreter dieses bis gegen Ende von Ludwigs des Frommen Regierung blühenden Kreises karolingischer Theologen sind Paulus Diakonus (Sohn des Langobarden Warnefrid, zuerst Kanzler des K. Desiderius, nach dessen Sturz im Kloster Monte-Cassino, 781—787 an Karls Hofe als Lehrer des Griechischen, zuletzt wieder Benediktinermönch im Mutterkloster des Ordens, wo er s. berühmte Historia Langobardorum verfaßte; gest. gegen 799); Petrus v. Pisa; Paulinus, Erzbischof v. Aquileja († 804); Alcuinus (Alchwin, Albinus; Angelsachse und Verwandter Willibrords, geb. zu York 735, gebildet das. unter Egbert u. Aelbert, 781 in Pavia mit Karl bekannt geworden und von diesem an s. Hof gezogen; 789—792 wieder vorübergehend in England; 796 Abt zu Tours und Begründer der berühmten Klosterschule daselbst; gest. 804); Einhard (Biograph Karls, wahrscheinlich Verfasser der fränkischen Königs-Annalen, † 840); Angilbert (Lateindichter, von Karl mit dem Namen „Homer" geehrt); Theodulf (westgotischer Abkunft, ber. Hymnendichter, Bischof v. Orleans, † 821); Jonas, Bischof v. Orleans († 844); Leidrad, Erzb. v. Lyon († 813); Agobard, dessen Nachfolger (freisinniger Bekämpfer des Aberglaubens und Bilderdiensts, Vertreter streng puristischer Grundsätze auf kultischem Gebiete, † 840); Claudius v. Turin, † 839 (spanisch-westgot. Abkunft, Geistesverwandter Agobards, jedoch noch weiter gehend in Bekämpfung der abergläubischen und ikonodul. Zeitrichtung, ein echter abendländischer Ikonoklast).

6. Beteiligung der fränkischen Theologen am Bilderstreit. a) Unter Karl d. Gr. erklären die wesentlich wohl von Alcuin abgefaßten Libri Carolini (oder: Opus Carolinum de impio imaginum cultu, ll. IV, 790) sowie die Synode zu Frankfurt a. M. 794 sich in einem zwischen Bilderdienst und Bilderstürmerei vermittelnden Sinne: Bilder seien, falls sie nicht angebetet würden, als Erinnerungsmittel und Schmuck der Kirchen erlaubt; desgleichen Reliquien und Kreuze; auch seien die Heiligen, als für uns intercedierend, anzurufen. Unbedingte Zustimmung zu den von Papst Hadrian I. gutgeheißenen Beschlüssen des 7. ökum. Konzils wird abgelehnt. — b) Unter Ludwig d. Fr., während des zweiten Stadiums des byz. Bilderstreits, wird, aus Anlaß einer Gesandtschaft des Michael Balbus, durch eine Pariser Synode 825 diese vermittelnde Kundgebung im wesentlichen wiederholt. Desgl. gegenüber den bilderzerstörenden Exzessen des Claudius v. Turin in Oberitalien durch die wider denselben gerichtete Polemik des schottischen Theologen Dungal zu Pavia, sowie des Bischofs Jonas v. Orleans (De cultu imaginum ll. III).

7. Sonstige Lehrstreitigkeiten der Theologen Karls und Ludwigs des Fr. betrafen a) die Frage wegen des Ausgangs des h. Geistes und der Berechtigung des Zusatzes filioque zum nicän. und konst. Symbol — wo die Libri Carolini sowie Synodalbeschlüsse von Friaul 791 und von Aachen 809 den abendländischen Standpunkt vertraten (während Papst Leo III. wenigstens in Verwerfung des filioque den Morgenländern rechtgeben wollte); b) die spanisch-westgot. Häresie des Adoptianismus, eine modifizierte Er-

neuerung des nestorian. Dyoprosopismus, unter indirekter Einwirkung muhammedanischer Einflüsse begründet seit 785 durch Erzbischof Elipandus v. Toledo und Bischof Felix v. Urgella, verurteilt auf den Synoden zu Regensb. 792 und Aachen 799, und theologisch bekämpft durch Alcuin (Libri VII adv. Felicem), Paulin v. Aquileja, Leidrad, Agobard. [Näheres zu Nr. 5, 6 und 7 s. in der Abteilung „Patristik u. Dogmengeschichte".]

IV. **Papst Nikolaus** I. (858—67). **Die fränk. Theologie unter Karl dem Kahlen (—877).** *1.* Äußere Schicksale der Kirche. Die Zeit des allmählichen Zerfallens der karolingischen Weltmonarchie in ihre nationalen Faktoren — mittelst des blutigen Bruderkriegs der Söhne Ludwigs des Fr., des Teilungsvertrags zu Verdun (843), des Testaments Lothars II. (855) und des neuen Teilungsvertrags von Mersen (870) — erscheint reich an vielerlei äußeren Drangsalen und Beunruhigungen der abendl. Christenheit. Im Norden fast jährlich wiederkehrende Raubzüge der Dänen und Normannen. Im Süden fortgesetzte Verheerungen der ital. Küsten durch arab. Seeräuberflotten, deren sich die Päpste Gregor IV., Sergius II. (844—47), Leo IV. (847—55) bis zu des Letzteren Siege bei Ostia 849 und der Erbauung der festen Leo-Stadt (civitas Leonina mit 44 Türmen, seit 852) nur mühsam erwehren. Im maurischen Spanien neunjährige harte Verfolgung der Christen zu Cordova und Umgebung unter Emir Abderrhaman II. 850—59 (Perfektus, Erzb. Eulogius v. Toledo u. a. Märtyrer). Nach dieser Verfolgung Umschlag der vorherigen fanatisierten Stimmung der span. Christen in sittliche Laxheit: Unions-Synode zu Malaga unter Bischof Hostegisis 863; Ausbildung des Halbchristentums der Mozaraben (= Mustarabîn, Arabisierte).

2. Trotz dieser Ungunst der Zeiten wichtige Fortschritte der chr. Mission, nicht bloß im Orient (s. Nr. V), sondern auch in Nordeuropa durch Ansgar. Diesem entzieht Karl der Kahle seit 843 die reichen Einkünfte des Klosters Turholt; aber des Verarmten und (durch eine schon vorherige Zerstörung Hamburgs durch die Dänen) obdachlos Gewordenen nimmt König Ludwig der Deutsche sich an, erteilt ihm 847 das durch B. Leuterichs Tod erledigte Bistum Bremen und begünstigt die später durch Papst Nikolaus I. vollzogene förmliche Vereinigung dieser Diözese mit der Hamburger zu einer großen Metropole des Nordens. Schon vorher (852) neue erfolgreiche Missionsreise Ansgars nach Schweden zu K. Olaf, bei dem sein Schüler Erimbert das Bekehrungswerk weiter fortführt. Auch Wiederaufbau der verfallenen chr. Schöpfungen in Jütland, bes. seit 855 unter K. Erich II. — Ansgar starb 3. Febr. 865. Sein Schüler und frühester Biograph Rimbert (Vita S. Ansg., in t. II der Monum. Germ.) folgte ihm als Erzbischof v. Hamburg-Bremen bis 888.

3. Das Papsttum soll nach des kräftigen Leo IV. Tode, vor Benedikts III. Stuhlbesteigung der Schmach des fast 2½ Jahre währenden Pontifikats eines weiblichen Pseudopapsts Johannes VIII. (Johanna papissa; in der deutschen Sage: Frau Jutta) anheimgefallen sein. Doch sind wohl sämtliche auf den skandalösen Vorgang bezügliche Nachrichten bei älteren Chronisten (wie Anastasius, Marianus Scotus 2c.) gefälscht; eingebürgert in die röm. Geschichtstradition erscheint die Fabel erst seit Martinus Polonus († 1278) und dem gleichzeitigen Papst Johann XX. († 1277), der sich mit Rücksicht

auf die für historisch gehaltene Vorgängerin Joh. XXI. nannte. — Auf den in Wahrheit unmittelbar nach Leo IV. gefolgten Benedikt III. folgt der gewaltigste aller Päpste des 9. Jahrhunderts Nikolaus I (858—67), eine kühne prophetische Heldengestalt, schon von den Zeitgenossen als ein „zweiter Elias" gefeiert. Ist es auch wohl bloß Sage, daß ihm bei seiner Krönung (?) Kaiser Ludwig II. Stallmeisterdienste geleistet habe, so gelang ihm doch vollständig die Demütigung von Ludwigs Bruder, K. Lothar II. v. Lothringen wegen dessen ehebrecherischen Verhältnisses zu Waldrade (wobei die Metropoliten Gunther v. Köln und Thietgaut v. Trier als Helfershelfer des Königs [Synoden zu Aachen 859, und Metz 863] ihrer Ämter für entsetzt erklärt wurden). Erst sein Nachfolger Hadrian II. (Nr. V) ließ sich in dieser Sache zum Nachgeben bewegen und löste Lothar II., kurz vor dessen Tode 869, vom Banne.

4. Auch im Streit mit Erzb. Hincmar v. Rheims (845—882), dem energischen Vorkämpfer des fränkischen Episkopats, triumphierte Nikolaus. Der wegen Ungehorsams von diesem 861 abgesetzte Bischof Rothad v. Soissons appellierte nach sardizensischem Rechte nach Rom. Da er wegen Ungültigkeit dieses Rechts für die fränkische Kirche hiemit nichts ausrichtete, spielte er dem Papste die etwa 2—3 Jahrzehnte zuvor (wie es scheint in der Rheimser Diözese unter Erzbischof Ebbo, nach Weizsäcker und v. Noordens Annahme durch diesen Vorgänger Hincmars selbst) abgefaßte Dekretaliensammlung Pseudoisidors in die Hände (um 864). Gestützt auf diese zur Stärkung des päpstlichen Primats und zur Erschwerung von Klagen gegen Geistliche, besonders Bischöfe, fingierte neue Rechtsquelle — deren Echtheit damals von niemand bezweifelt, und auch von Hincmar selbst erst etwas später (872, in einem Schreiben an Hadrian II.) angefochten wurde, über deren wahren Autor aber (nachdem zuerst Flacius in den Magdeb. Centur. sowie D. Blondel 1628 die Untergeschobenheit schlagend nachgewiesen) noch jetzt gestritten wird* — bewirkte Nikolaus, obschon nicht ohne hartnäckige Opposition der Hincmarschen Partei, 865 die Wiedereinsetzung Rothads in sein Amt. Zwar setzte der Rheimser Metropolit in einem später entbrannten ähnlichen Disziplinarhandel (wider seinen Neffen, Bischof Hincmar v. Laon, dessen Absetzung er erwirkte und der später auf Befehl Karls des Kahlen sogar geblendet ward) seinen Willen gegenüber Nikolaus und dessen Nachfolger durch. Doch blieb das durch Ersteren für das pseudoisidorische Kirchenrecht erstrittene Ansehen thatsächlich in Geltung und insofern ging gerade im wichtigsten Streitpunkte das Papsttum als Sieger aus diesen verwickelten Kämpfen mit der fränk. Kirche hervor. Vgl. unten die Lit. über Pseudoisidor.

5. Fortdauernde Blüte der theologischen Gelehrsamkeit unter den Söhnen Ludwigs d. Frommen, besonders in der Umgebung Karls des Kahlen (843—77). Deutsche Gelehrte: Rabanus Magnentius Maurus (Schüler Alcuins in Tours, Abt v. Fulda seit 822, Erzbisch. v. Mainz 847—56; bedeutend als Encyklopädiker nach Isidors Muster [De Universo ll. 22], als

* Blondel und Knust halten Benediktus Levita in Mainz c. 840 dafür, Wasserschleben Erzb. Otgar v. Mainz, Weizsäcker u. v. Noorden Ebo v. Rheims, Hinschius einen Zeitgenossen des Letzteren, Langen: Servatus Lupus (wogegen Maaßen, im Anzeiger der Wien. Akad.-Ber. 1882, Nr. XXIV) u. s. f.

Kommentator fast der ganzen hl. Schrift, Hagiologe [Martyrolog.], Hymnendichter ꝛc.); Walafrid Strabo (od. Strabus, der Scheele, Abt v. Reichenau, [842—49], Exeget, Verf. der Glossae ordinariae zur Vulg.); Haymo v. Halberstadt († 853, Exeget, Homil., Kirchenhist.); Christian Druthmar (Mönch in Alt-Corvey, freisinn. gramm.-hist. Exeget, † 853). — Fränkische Gelehrte: Paschasius Radbertus (Mönch und zeitweilig 844—51 Abt von Alt-Corvey, Exeget, Polemiker ꝛc. † 865); Ratramnus (Mönch ebendaselbst, auch Probst zu Orbacum b. Soissons; Polemiker, † 868); Hincmar v. Rheims (s. o.); Florus, Magister in Lyon; Servatus Lupus, Abt v. Ferrieres, ꝛc. Als hellstes Licht am Gelehrtenhimmel Karls d. Kahlen strahlte der Irländer oder Schotte Johannes Skotus Erigena, genialer, in neuplaton. Weise mystisch-pantheisierender, durch Dionys. Areop. und Maximus Konf. gebildeter Theologe in seinem Hauptwerke De divisione naturae ll. V (an Karls Hofe seit etwa 841, gest. nach dessen Tode, wie es scheint in England — nach Christlieb erst 891).

6. Lehrstreitigkeiten dieser Theologen: a) Der Abendmahlsstreit zwischen Radbert und Ratramnus, 844 f. (wobei Radbert, Haymo, Hincmar streng realistisch, die spätere Substanzverwandlungslehre teilweise antizipierend lehrten; Ratramnus dagegen und ähnl. Rabanus, Druthmar, Florus, Erigena eine spiritualist. Theorie, ähnlich wie früher Augustin und später Calvin vertraten). b) Streit über die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria (De partu virginali) zwischen Radbert und Ratramnus, 845. c) Prädestinationsstreit (847—868) zwischen dem die Gnadenwahllehre Augustins erneuernden und bis zur Behauptung einer praed. duplex steigernden sächsischen Grafensohne und Mönche Gottschalk († 868 nach 20jähriger Kerkerhaft) und den Metropoliten Raban von Mainz und Hincmar von Rheims — denen die Mehrzahl der namhaften fränkischen Theologen jener Zeit Ratramnus, Prudentius v. Troyes, Servatus Lupus, Florus v. Lyon, sowie auch P. Nikolaus I. (Synode zu Metz, 864) zu gunsten des Angeklagten entgegentraten, während des Erigena platonisierend spiritualistisches Votum in der Streitsache (851) auf beiden Seiten Widerspruch erregte (Capitula Carisiaca 853; Artic. Valentini 855). Zuletzt äußerliche Versöhnung der streitenden Bischöfe auf dem Konzil zu Savonnières oder Toul 859. Näheres s. in der Dogmengeschichte.

V. **Nikolaus Nachfolger bis 900. Der Photianische Streit (857—890).** *1.* Hadrian II. (867—72) und Johann VIII. (872—82) vermochten das Papsttum nicht im Besitze der von Nik. I. ihm errungenen Autorität zu behaupten. Ersterer unterliegt zweimal im Streite wider den seine fränkischen Metropolitanrechte verfechtenden Hincmar (s. o.). Letzterer, ein Meister in politischem Ränkespiel, weiß zwar von Karl dem Kahlen bei dessen Krönung zum Kaiser in Rom (Weihnachten 875) wichtige Konzessionen zu erringen: Aufgebung der Hoheitsrechte über den Kirchenstaat, völlige Freigebung der Papstwahl, Anerkennung des Erzbisch. Ansegis von Sens als päpstl. Legaten und Primas von Frankreich ꝛc., — erlangt aber seitens des von Hincmar beeinflußten fränk. Klerus auf der Synode zu Pontion 876 eine nur ganz bedingte Anerkennung seines pseudoisidorischen Kirchenrechts und muß nach Karls des Kahlen frühem Tode (877), unter Ludwig dem Stammler, ganz den früheren kirchl. Unabhängigkeitssinn der Franken hervortreten sehen. Auch be-

handelt der 881 von ihm zum Kaiser gekrönte deutsche König Karl der Dicke den Papst ganz wie seinen Vasallen. Johann stirbt 882 in Rom durch Mörderhand. — Unter seinen meist schlechten und unbedeutenden Nachfolgern bis z. J. 900: Marinus, Hadr. III., Stephan V., Formosus, Bonifaz VI., Stephan VI., Johann IX. ragt lediglich der deutsch-freundlich gesinnte Formosus (891—896) als edlerer Charakter einigermaßen hervor. Derselbe muß aber seine Freundschaft für König Arnulph (den er nach Rom gerufen und zum Kaiser gekrönt, 896) noch im Tode — durch die auf Stephans VI. Befehl seiner Leiche angethane schauerliche Verspottung durch ein Totengericht — schwer entgelten. Johann IX., der die Ehre des Geschändeten wiederherstellt, gerät ganz in die Gewalt Lantberts v. Spoleto.

2. Auch der Photianische Kirchenstreit, d. h. die Reihe der durch die Erhebung des gelehrten Photios († 891) auf den byzant. Patriarchenstuhl herbeigeführten Verwicklungen zwischen Orient und Occident, diente fast mehr zur Schädigung als zur Förderung der päpstl. Interessen. — Photios, der gelehrteste Grieche seines Zeitalters — gleich groß als klass.-philologischer und patristischer Forscher (s. *Μυριόβιβλος*, mit Auszügen aus 279 Schriftstellern) wie als Kirchenrechtsschriftsteller (*Νομοκανών*), Historiker und Polemiker (*Διήγησις περὶ τῆς τῶν νεοφ. Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως λ.* IV; *Μυσταγωγία τοῦ ἁγ. πνεύματος*) sowie als Dogmatiker (*Τὰ Ἀμφιλόχια*, Erörterung von 324 theol. Fragen) — wurde 857 durch die Gunst des Bardas, Oheims und Vormunds des liederlichen Kaisers Michaels des Trunkenbolds (842—67), auf den Stuhl von Konstantinopel erhoben, unter ungewöhnlich rascher Abstreifung seines bisherigen weltlichen Charakters als Protospatharios oder Leibwachenoberst, und unter Verdrängung des ehrwürdigen und hochadeligen Ignatios (vorher Niketas, Sohn des Kaisers Michael I. Rhangabe), der die Patriarchenwürde bis dahin bekleidet hatte. Da der wegen strenger Kirchenzucht wider den sittenlosen Bardas (Zurückweisung desselben vom Abendm.) seines Amts entsetzte Ignaz die von Photios ihm gemachten Vergleichsvorschläge stolz zurückweist, erklärt auch letzterer seinerseits durch eine konstpl. Synode 859 jenen für abgesetzt und exkommuniziert. Mittelst einer diplomatisch klug abgefaßten Epist. enthronistica an Nikolaus I. von Rom sucht er dessen Anerkennung zu gewinnen. Auch lassen dessen Legaten, Zacharias von Anagni und Rhodoald v. Porto, auf einer konstpl. Synode 861 sich bestechen und erkennen Photios als rechtmäßigen Patriarchen an. Nikolaus aber durchschaut den wahren Sachverhalt, bannt 863 seine eigenen Legaten und den Photios und erklärt nachdrücklich seine Anerkennung für Ignatios. Gleich darauf tritt er in Verhandlungen mit dem kurz zuvor (861) durch die Brüder Methodius und Cyrill (s. u.) getauften Fürsten der Bulgaren Bogoris (seit der Taufe: Michael), sendet diesem auf seine Bitte römische Missionare, die Bischöfe Paulus und Formosus, erteilt ihm väterlich belehrende Aufschlüsse über die 105 Fragen dogmatischer und liturgischer Art, welche derselbe ihm hatte vorlegen lassen. Er bewirkt so den Anschluß der eben erst zum byzant. Christentum Übergetretenen an die röm. Kirche. Daher Berufung eines neuen Konzils nach Konstantinopel durch eine Encyklika des Photios an seine orientalischen Mitbischöfe (866), worin er die röm. Kirche als 10 verderblicher Häresien schuldig verklagt (z. B. daß sie an Samstagen faste, ihren Priestern

die Ehe verbiete, nur Bischöfen das Firmeln gestatte ꝛc., vor allem daß sie durch Aufnahme des filioque das Symbol gefälscht und eine dualistische oder ditheistische Lehrweise über Gott aufgestellt habe). Während Nikolaus durch einige tüchtige fränkische Gelehrte, bes. Ratramnus, den Inhalt dieses Rundschreibens widerlegen läßt, hält Photios sein Konzil, läßt dabei drei Mönche die Rolle von Vertretern seiner orient. Mitpatriarchen spielen und erklärt Nikolaus für gebannt und abgesetzt (867).

3. In ein zweites Stadium tritt der Streit unmittelbar darauf durch die Thronbesteigung des Mörders Michael's III., Basilius Macedo (867—86), der alsbald Ignaz wieder einsetzt, Photios in ein Kloster verbannt und Hadrian II., welcher inzwischen auf Nikolaus II. gefolgt war, zur Beteiligung an der 8. ökum. Synode einlädt, die er 869 (beschickt von nur 102 Bischöfen) in Konstantinopel halten läßt. Hadrians Legaten erklären sich hier zustimmend zu Photios Ab- und Ignazs Wiedereinsetzung. Sie erlangen dafür, daß eine von den reuigen Photianern zu unterschreibende Widerrufsformel (libellus satisfactionis) feierlich die röm. Kirche für die beständige Bewahrerin des unverfälschten Glaubens erklärt. Andererseits freilich entzieht ein Zusatz zu den Konzilsakten die Bulgarei wieder dem Papste und wird so, ohne daß dessen Gesandte dies verhindern können, die Wiederunterwerfung des drei Jahre zuvor von Rom gewonnenen Landes unter Byzanz bewirkt.

4. Drittes Stadium des Streits. Als Ignaz 878 gest., wird Photios, mit Kaiser Basilius ausgesöhnt, wieder auf den byzant. Patriarchenstuhl erhoben. Johann VIII. von Rom erklärt sich bereit, gegen Rückgabe der Bulgarei ihn wiederanzuerkennen und beschickt das 879 zu Konstpl. gehaltene ökum. Konzil. Hier wird aber die Verhandlung wegen der Bulgarei ganz umgangen, das ignat. Konzil v. 869 verflucht und der Bann über jeden Symbolfälscher(!) gesprochen — was alles die des Griechischen unkundigen oder auch sonstwie hintergangenen röm. Legaten erst nachträglich inne werden. Daher nachträgliche Bannung des Photios und seines Conciliabulum (Pseudosynodus Photiana) seitens Johanns VIII., während die Griechen bei ihren Beschlüssen beharren. Ihnen zählt daher das phot. Konzil v. 879 als 8. ökumen., den Abendländern dagegen das ignatianische von 869. Photius ward schließlich 886 von Kaiser Leo VI. dem Philosophen, der seinem jüngeren Bruder Stephan die Patriarchenwürde zu verleihen wünscht, abermals entthront. Er stirbt nach wechselvollen Geschicken in klösterl. Verbannung 891.

5. Cyrill und Methodius. Als einziger bleibender Gewinn aus dem Photianischen Streit wurde der römischen Kirche die mährische Missionskirche des Methodius und Cyrillus zu teil. Diese beiden reichbegabten und in ihren Unternehmungen glücklichen Slaven-Apostel, von denen Cyrill (eigentlich Konstantin aus Thessalonich) vor jener Wirksamkeit bei den Bulgaren (seit etwa 850) schon einen großen Teil der Chazaren in der Krim bekehrt hatte, wandten sich 863 infolge einer Einladung des Fürsten Rastislaw, zum Volke der Großmähren, christianisierten dasselbe zunächst im byzant. Sinne, ließen sich aber 867 (infolge einer noch von Nikolaus I. kurz vor s. Tode ausgegangenen Einladung nach Rom) durch Hadrian II. zum Anschlusse an die röm. Kirche bewegen (Cyrill damals in Rom †, 869). Methodius, von Hadrian zum Metropoliten v. Großmähren ernannt, bleibt Rom fortan treu,

erfährt 879 von Johann VIII. gegenüber einer Klage der ihn verdächtigenden deutschen Nachbarbischöfe, bei einem Besuche in Rom eine glänzende Rechtfertigung, und bekommt ausdrücklich den Gebrauch seiner slav. Kirchenliturgie (unter der Bedingung jedesmaliger Verlesung des lat. Evang.) vom Papste gestattet. Er starb 885. Seinen wegen äußerer Unruhen längere Zeit unbesetzt gebliebenen mährischen Metropolitenstuhl stellt Papst Johann IX. 899 wieder her.

VI. **Das dunkle Jahrhundert (900—1000) oder die Zeit der päpstl. Pornokratie und der Ottonen.** Die altübliche Benennung des 10. christlichen Jahrhunderts als eines Seculum obscurum (ferreum, barbaricum) erscheint besonders in papstgeschichtlicher und literaturhistorischer Beziehung gerechtfertigt, wenn man die angrenzenden Zeiträume mit ihrem beträchtlich größeren Reichtum an hervorragenden Persönlichkeiten vergleicht. Aber auch auf den übrigen Hauptlebensgebieten der Kirche erscheinen die Lichter eines höheren und helleren Kulturstrebens ziemlich spärlich verteilt. Von der orientalischen Christenheit gilt dies nicht ganz im gleichen Grade wie von der des Abendlandes, aber im großen und ganzen durchlebt auch sie hier eine rohere und geistesärmere Zeit als einerseis das vorausgegangene Seculum Photianum gewesen war und andererseits die bald nachher anbrechende Glanzzeit der Komnenen für sie wurde.

1. Auf missionsgeschichtlichem Gebiete wird zwar byzantinischer- und abendländischerseits wetteifernd an der Bekehrung der slavischen Völkermassen Osteuropas gearbeitet, aber ohne das Wirken solcher Persönlichkeiten wie die des vorherigen Jahrhdts. (Ansgar, Methodius rc.) gewesen waren und daher auch mit nur teilweise durchgreifenden Erfolgen. Den Haupterfolg brachte die byzant. Kirche zu wege: die Bekehrung der Russen unter Wladimir dem Apostelgleichen (vermählt mit der byzant. Kaiserstochter Anna und getauft zu Cherson 988; seitdem „Basilius", † 1015). — Für Böhmen wirkt, nachdem die christliche Fürstin Ludmilla (927) und ihr Sohn Wenzeslaw (936) einer heidn. Reaktion als Opfer gefallen waren, Kaiser Otto I. seit 950 durch auf Boleslaw I. ausgeübten Zwang wiederherstellend fürs Christentum (Bistum Prag seit 973). Eine Böhmenprinzessin Dubrawka bewirkt 966 Taufe ihres Gemahls, des Polenherzogs Miecislaw, dessen Sohn Boleslaw Chrobry seit 992 die Christianisierung seines Volkes durchführt (Erzbist. Gnesen, 1000). Unter den Wenden Ost- und Nordostdeutschlands missionieren Heinrich I. und Otto I. im blutigen Erobererstil Karls d. Gr. (Erzbistum Magdeburg 968), ohne jedoch das großwendische Obotritenreich im Norden, das unter Mistewoi 983 zum Heidentum wieder abfällt, bewältigen zu können. — Bei den Magyaren vollzieht, nach Bischof Pilgrims v. Passau Bemühungen (um 970) und nach dem zwischen Byzanz u. Rom schwankenden Verhalten des Fürsten Geisa (972—997), erst Fürst Waik oder Istwan (Stephan), genannt der Heilige (997—1038), einen dauernden und durchgreifenden Anschluß an die Papstkirche (Erzbistum Gran). — Mit einem nutzlosen Martyrium endigte ein erster röm. Missionsversuch, den Erzbischof Adalbert von Prag unter den wilden Preußen Samlands wagte (997). — Bei den skandinavischen Völkern gelingt eine dauernde Wiederaufrichtung der seit Ende des 9. Jahrhdts. verfallenen christlichen Stiftungen weder Kaiser Otto d. Gr. durch seine Bewältigung des Dänenkönigs Harald Blaatand 965 (— dessen Sohn Swen Estritson, seit 986, fällt

vorerst wieder ins Heidentum zurück und bekehrt sich erst seit 998 wieder), noch dem um 930 in Schweden missionierenden Hamburger Erzbischof Unni, noch dem von der heidnischen Partei gelegentlich eines Opferfestes übermannten und zur Apostasie gezwungenen Könige Hakon dem Guten (934—61) von Norwegen. Für das letztgenannte Land, sowie für Island, gelangt das Christentum erst seit Olav-Trygvason (995—1000) zum siegreichen Durchbruch; für Schweden erst kurz nach 1000, unter Olav Skautkonung († 1024).

2. Das Papsttum durchlebt im 10. Jahrhdt. zwei Epochen tiefer Gesunkenheit, mit nur vereinzelten Versuchen eines kräftigeren Sichaufraffens seiner Vertreter.

a) Die Zeit der Pornokratie (904—63), d. h. des Beherrschtwerdens der Inhaber des Stuhls Petri durch die tuskische Partei unter der Römerin Theodora (Gemahlin des Senators Theophylakt, dann Gem. oder Buhlerin des Markgrafen Adalbert v. Tuscien) und deren buhlerischen Töchtern Marozia und Theodora der Jüngern. Eingeleitet wird diese Knechtschaftsepoche durch Sergius III., den Buhlen Marozias (904—11), der sich durch den byzant. Kaiser Leo VI. den Philosophen in den unwürdigen, für Rom mit einer Demütigung endigenden Tetragamiestreit wider den Patriarchen Nikolaus Mystikus (906—20) verwickeln läßt. Nur P. Johann X. (914—28) bethätigt eine edlere und kräftigere, nach Emanzipation vom Joche der Tuscier strebende Haltung (Besiegung der unteritalienischen Sarazenen am Garigliano; Krönung Berengars v. Friaul 915 und später Hugos v. Provence 926 mit der italienischen Königskrone, Geltendmachung des päpstlichen Ansehens in Deutschland durch die Synode zu Hohenaltheim [916), welche die sardizens. Schlüsse anerkennt, ꝛc.). Dann, nach seiner Ermordung, wahrscheinlich auf Marozias Betrieb, folgt eine Reihe ohnmächtiger, meist nur kurz regierender Päpste (Leo VI., Stephan VII., Johann XI., Leo VII., Stephan VIII., Marinus II., Agapet II.), über die der thatkräftige zweite Sohn Marozias, Alberich, während der Jahre 932—954 als „omnium Romanorum Senator et Princeps" vollständig herrscht. Ein Jahr nach dessen Tode besteigt sein erst 18 (n. and. gar erst 16) Jahre alter lasterhafter Sohn Octavian, mittelst Namenswechsels — des ersten Beispiels dieser Art — sich Johann XII. nennend, den Stuhl Petri. Er ruft gegen Berengar v. Ivrea Otto den Großen zu Hilfe, krönt denselben 2. Febr. 962 zum röm. Kaiser und hilft so das röm. Kaisertum deutscher Nation, ebendamit aber auch die Wiederherstellung der kaiserl. Oberhoheit über den Kirchenstaat begründen; ein Privilegium Ottos vom 13. Febr. (gegenüber Giesebrecht u. A. als echt erwiesen von Sickel, 1883) erneut auf feierliche Weise die Schenkung Karls d. Gr. an die röm. Kirche. Im folg. Jahre setzt eine vom Kaiser berufene Synode in der Peterskirche den Papst als Mörder, Meineidigen, Blutschänder und Gotteslästerer ab und erhebt den Protoskriniarius Leo als Leo VIII. an seiner statt. Im folgenden Jahre beschließt Johann XII., nachdem er den Gegenpapst noch einmal vorübergehend verdrängt und mit furchtbarer Grausamkeit gegen dessen Anhänger gewütet, sein greuelvolles Leben.

b) Die Päpste unter den Ottonen: Leo VIII. († 965), Johann XIII. (— 972), Benedikt VI. u. VII., Bonifaz VII., Johann XIV. u. XV. († 996) behaupten gegenüber der kais. Allgewalt einerseits und der Tyrannei einer

römisch-tuscischen Adelspartei unter den Crescentiern (Crescentius der Ältere † 984 und der Jüngere † 998) andererseits nur mühsam ihre Existenz. Wegen dieses geknechteten und erniedrigten Zustands des Papsttums geht der französische Episkopat unter Hugo Capet und dessen gelehrtem geistlichem Ratgeber, Abt Gerbert von Rheims, eine zeitlang damit um, die französ. Nationalkirche ganz von Rom loszureißen (Synode zu Rheims 991, wo Erzbischof Arnulf entsetzt und Gerbert an dessen Stelle erhoben wird). Eine Epoche selbständigerer Haltung beginnt mit Gregor V. (996—99), dem ersten unter dem Einflusse Clugnys stehenden Papste, vorher Bruno, Vetter u. Kaplan Otto's III., der unterstützt von seinem kais. Vetter über seinen crescentianischen Gegenpapst Johann XVI. sowie über den jüngeren Crescentius selbst furchtbar strenges Gericht hält und dem Franzosenkönige Robert Capet seine Gattin Bertha, wegen zu naher Verwandtschaft (4. Grads), zu entlassen gebietet. Unter seinem Nachfolger, jenem Gerbert, Erzbischof von Rheims, dann von Ravenna, als Papst Sylvester II. (999—1003), versucht das Papsttum sogar sich übers Kaisertum zu erheben und eine umfassende röm. Weltmonarchie mit dem Papst als theokratischen Regenten und den weltlichen Souveränen als seinen Vasallen zu begründen. Daher Durchführung jener Demütigung des Franzosenkönigs Robert; Entlassung des Polenherzogs Boleslaw Chrobry aus dem deutschen Reichsverbande; Beförderung Stephans von Ungarn zum Könige; Stiftung der Metropolen Gnesen und Gran 2c. Doch stirbt Otto III., das gefügige Werkzeug für diese hochstrebenden Unternehmungen, schon 1002 und der schlaue Lehrmeister folgt dem phantastischen Schüler im nächsten Jahre nach, mit Hinterlassung des Rufs, ein Schwarzkünstler gewesen zu sein. (Memorialvers Hermanns des Lahmen (um 1060) über das rasche und glückliche Vorrücken des Rheimser Abts über Ravenna nach Rom:

Scandit ab R. Girbertus in R., post Papa viget R.).

3. Auf dem Gebiete des Mönchslebens herrscht zwar sonst arge Verwilderung (Abt Campo zu Farfa in Mittelitalien um 930 lebt in offenkund. Konkubinat, hat 7 Töchter, stattet 3 Söhne mit Grafschaften aus, 2c.). Doch bahnt sich von zweien Punkten aus eine Reformierung zu strikterer die alte Strenge der Benediktinerregel wiederherstellender Disziplin an:

a) Clugny in Burgund (Cluniacum), gestiftet 910 durch Graf Berno († 927), zum Ausgangspunkte einer rasch um sich greifenden Reform-Kongregation erhoben durch seinen zweiten Abt Odo († 942), unter dem fünften, Odilo (994—1048) bereits an 100 Tochterklöster zählend, zuletzt in der Zeit seiner Hauptblüte an 2000. Besonders strenges Verbot alles Eigenbesitzes und des Fleischgenusses für seine Mönche, Steigerung der Schweigsamkeitspflicht bis zur Einführung einer Zeichensprache 2c.

b) Glastonbury in England, das Kloster des h. Dunstan, Beförderers ähnlicher strenger Benediktinerreformen im Mönchtum und rigoroser Cölibatsdisziplin im Klerus seines Landes, seit 959 Erzbischof von Canterbury, † 988.

4. Theologische Litteratur und christl. Kunst. — a) Im Orient, wo Kaiser Konstantin VII. Porphyrogenetos (912—959) die Wissenschaft eifrig zu fördern suchte und selbst Historisches, Staats- und Kirchenrechtliches 2c. schrieb, blühten: Arethas Cappadox, Erzbischof v. Cäsarea um 915, als Patristiker und bibl. Forscher; Symeon der Metaphrast, Logothet in

Constantinopel († 977) als Hagiograph (Vitae Sanctorum); Oekumenius Bischof von Trikka in Thessalien c. 990 als Exeget. — b) Im Abendland glänzten einige Benediktinerklöster Deutschlands und Frankreichs durch gelehrte, teilweise auch durch kunstfördernde Bestrebungen ihrer Insassen. So Prüm mit Regino († 915) als Chronisten und kirchenrechtlichen Sammler (De causis synodalibus et ecclesiasticis disciplinis); St. Gallen, mit seinem künstlerischen Universalgenie Tuotilo († 912) als Baukünstler, Skulptor, Maler, Musiker und Dichter, desgleichen mit seinen drei Notker (Notker Balbulus † 912, berühmten Sequenzendichter [Media vita etc.], Notker Pfefferkorn (gen. physicus s. medicus, † 975) und Notker Labeo † 1022 [ahd. Psalter]); Gandersheim mit seiner lateindichtenden gelehrten Nonne Roswitha († 984). In Frankreich: Clugny, mit Odo als Hymnendichter, Homilet und scharfem Sittenrichter (Collationum ll. III); Fleury (Floriacum) mit Abbo († 1004), vielseitigem Gelehrten und Anbahner der Scholastik durch seine Schrift über Dialektik; Rheims, mit dem Musiker Hucbald, um 900 (angeblich Erfinder des mehrstimmigen cantus figuratus) und mit dem naturkundigen Gerbert. — Für Italien sind u. a. zu nennen als Chronist Liutprand Bischof v. Cremona († 972); als kompilator. Exeget und Polemiker (De pressuris Ecclesiae) Bischof Atto v. Vercelli († 960); als scharfer Sittencensor und reformatorischer Kämpfer gegen Werkheiligkeit und Aberglauben in Agobard-Claudiusscher Weise Bischof Ratherius von Verona (zeitweilig von Lüttich) † 974; als asket.-homilet. Schriftsteller und Mönchsreformator der Einsiedler Nilus v. Gaeta † 1005.

VII. **Das Hildebrandische Zeitalter (1003—1085).** *1.* Während die Missionsgeschichte des 11. Jahrhunderts nur unwesentliche Fortschritte über das im Sec. obsc. Gewirkte hinaus erbringt (Brun's v. Querfurt des Petschenegen-Apostels Märtyrertod unter den Preußen 1009; Gottschalks des Obotritenfürsten eifriges Wirken für die Christianisierung seines Volks seit 1045 und sein Sturz durch heidnische Empörer 1066; Vollendung der Christianisierung Schwedens unter K. Inge gegen 1090), gewinnt das Papsttum, obschon bis gegen Mitte des Jahrhdts, noch in tiefe Schmach und Schwäche versunken, einen unerhört glänzenden Aufschwung.

2. Die Jugendjahre Hildebrands, des samuelischen theokratischen Kraftgenies, dem Rom diesen Aufschwung dankte (geb. um 1012 als Sohn eines Landmannes zu Soana in Tuscien, theologisch gebildet im Marienkloster auf dem Aventin zu Rom, später zu Clugny, dessen strenge Grundsätze und asketisches Lebensideal er mit Begeisterung sich aneignet), fallen zusammen mit der Zeit abermaliger Knechtung der Päpste durch röm. Adelshäuser, welche auf die kurze Glanzepoche unter Sylvester II. folgte. Johann XVII., Johann XVIII. u. Sergius IV., gen. Os porci, schmachten unter der Willkürherrschaft der wieder emporgekommenen Crescentier (1003—12); Benedikt VIII (1012—24), sein Bruder Johann XIX. (—33) und dessen Neffe Benedikt IX. (vorher Theophylact, Alberichs Sohn, Papst 1033—46) sind Angehörige des Grafengeschlechts von Tusculum und von den dynastischen Interessen dieser ihrer Familie beherrscht. Von diesen drei Tusculanern war wenigstens der Erstgenannte ein relativ kräftiger und strebsamer Regent, freilich ganz in der Gewalt des deutschen Königs Heinrich II., den er 1014 zum Kaiser krönte

und der ihn und den Kirchenstaat in gleichem Grade seine Macht fühlen ließ, wie er andererseits den deutschen Episkopat und Klerus durch reiche Schenkungen begünstigte (Bistum Bamberg, ausgestattet mit 6 Klöstern &c.) und dadurch sowie durch sein Eifern für den Priestercölibat (Synoden zu Seligenstadt 1018, zu Pavia 1019, zu Goslar 1019 &c.) den Grund zu seiner schon 1146 erfolgten Heiligsprechung legte. Johann XIX., durch Bestechung auf den päpstl. Stuhl gelangt und dann selbst von Konstantinopel aus dazu bestochen, dem dortigen Patriarchen Eustathius Ranggleichheit mit sich und den Titel Oecumenicus zuzugestehen, mußte wegen dieses unwürdigen Verhaltens 1027, gelegentlich Konrads II. des Saliers Kaiserkrönung, sich eine scharfe Zurechtweisung gefallen lassen. Benedikt IX., bei seiner Stuhlbesteigung 12 Jahre alt, ein ähnlicher geistlicher Caligula oder Heliogabalus wie einst Johann XII., erhält 1044 an Sylvester III. (Johann, Bischof v. Sabina) einen Gegenpapst, dem er nicht weichen will. Er verkauft dann im folgenden Jahre seine päpstliche Würde an den von Hildebrand beratenen und beeinflußten Erzpriester Johannes Gratianus, als Papst Gregor VI., will aber schließlich auch diesem gegenüber sich als Inhaber des Stuhls Petri behaupten und setzt so das unerhörte Schauspiel eines dreiköpfigen päpstlichen Schisma (1045—46) in Szene.

3. Die deutschen Päpste, bes. Leo IX. Durch die Synode von Sutri 1046 machte der kraftvolle Kaiser Heinrich III. diesem Wirrsal ein Ende und ließ nun durch Erhebung seines Kaplans Suidger von Bamberg als Clemens II. die Reihe deutscher Päpste beginnen, unter welchen, trotz harter äußerer Bedrückung des päpstlichen Stuhls und Kirchenstaats von Deutschland aus, der Grund zu wichtigen kirchlichen Reformen gemäß cluniacensischem Programm gelegt wurden. Besonders wichtig wurde, nachdem Clemens nur 1 Jahr, Damasus II. (Poppo v. Brixen) 1047 nur etliche Tage regiert, das sechsjährige Pontifikat Brunos v. Toul = Leo IX. (1048—54). Dieser gesellt als Hauptratgeber in geistlichen wie weltlichen Dingen sich den bis dahin in Clugny verweilenden Mönch (später Erzdiakon) Hildebrand zu, auf dessen Rat er auch (nach übrigens erst späterer Sage) die Reise aus Lothringen nach Rom als demütiger Pilger zurückgelegt und erst nach feierlicher Wahl durch Klerus und Volk Roms sich als Papst betrachtet haben soll. Als päpstlicher Schatzmeister weiß H. bald die sehr verarmten Kassen Leos zu füllen, und viele schlechte Subjekte aus dessen klerikaler Umgebung zu entfernen. Zahlreiche Synoden in Italien, Deutschland und Frankreich zur Bekämpfung des Lasters der Simonie. 1053 Belehnung der unteritalienischen Normannenfürsten, trotz deren Sieg über ihn bei Civita, mit Apulien. Im folgenden Jahre fordert Leo durch eine Gesandtschaft nach Konstantinopel unter Kardinal Humbert vom byzant. Kaiser Konstantin IX. Monomachos die angebliche Schenkung Konstantins ans Papsttum in ihrem vollen Umfange zurück und läßt, da der Patr. Michael Cerularius bei seiner, die einstigen Anklagen des Photius (s. ob. V) erneuernden und eine neue Verketzerung (wegen Azymitismus, Gebrauch ungesäuerten Brotes beim Abendmahl) hinzufügenden schroff feindseligen Haltung beharrt, eine Exkommunikationsbulle auf den Sophien-Altar niederlegen, wodurch der Riß zwischen Rom und Byzanz zu einem für immer unheilbaren wurde.

4. Nikolaus II. und Alexander II. Nach den kürzeren Pontifikaten des Viktor II. (Bischof Gebhard v. Eichstädt, † 1057), der von Heinrich III. einige Zeit vor dessen Tode (1056) das Patrimonium des Petrus aufs neue geschenkt erhielt, und des Benediktinerabts und Kardinals Friedr. v. Lothringen, als Papst Stephans IX. († 1058), mit welchen die Reihe der fünf deutschen Päpste endigte, ging auf Hildebrands Betrieb der cluniacensisch gesinnte energische Nikolaus II., vorher Bischof Gerhard v. Florenz, aus der Wahlurne hervor. Hauptfrucht seiner nur zweijährigen Regierung (1059—61) wurde das durch eine röm. Lateransynode 1059 festgestellte neue Wahlgesetz, wonach der Papst fortan, statt vom Volk oder Adel, ausschließlich von Roms Geistlichen, den Clerici cardinales, d. h. den Priestern und Diakonen der röm. Hauptkirchen samt den sieben Bischöfen von Roms näherer Umgebung (nemlich denen von Ostia, Portus, Sabina, Tusculum, Präneste, Silva candida und Albano) gewählt werden sollte; dieß übrigens „salvo debito honore et reverentia dilecti nostri Heinrici, qui in praesentiarum rex habetur et futurus imperator speratur" etc. Da trotz dieser Klausel zur Wahrung der Rechte des minderj. Heinrich IV. deutscherseits Schwierigkeiten wegen Anerkennung dieses Kardinalwahldekrets gemacht wurden, schloß Nikolaus sich eng an den mächtigen Normannenfürsten Robert Guiscard (Wiscard, d. i. Schlaukopf) an, den er mit Apulien, Calabrien und Sizilien belehnte. Auch suchte er den Schwedenkönig Emund Gamul vom Metropolitanat Hamburg-Bremen (unter Erzb. Adalbert) ab- und unter Roms direkte Botmäßigkeit zu ziehen, woraus jedoch wegen baldigen Ablebens des Königs nichts wurde. — Alexander II., vorher B. Anselm v. Lucca (1061—73), überwand, mit Hilfe der Hildebrandschen Partei und des Erzb. Anno v. Köln, in dreijährigem Kampfe den tuskulanisch-kaiserlichen Gegenpapst Honorius (Cadolaus v. Parma). Seine Unterstützung der lombard. Volkspartei oder Pataria wider die simonist. Kleriker der Erzdiözese Mailand; sein Zusammenwirken mit Hildebrand und Petrus Damiani (s. u.) zur Disziplinierung des Klerus; seine Vereitelung der von König Heinrich IV. beabsichtigten Entlassung von dessen Gemahlin Bertha.

5. Gregor VII. und Heinrich IV. Durch eine stürmische Kundgebung des röm. Volks erhoben, besteigt endlich Hildebrand selbst 1073 den päpstl. Stuhl, erlangt, trotz dieser Nichtbeachtung des königl. Bestätigungsrechts, Heinrichs IV. Anerkennung (durch ein sogar in unterwürfigem Tone abgefaßtes Schreiben) und schreitet nun alsbald zur Verwirklichung seines großartigen an die Ideen Sylvesters II. anknüpfenden kirchenpolitischen Programms, wonach der Papst Oberlehensherr der Christenheit, die weltlichen Herrscher seine Vasallen sind (Papsttum = Sonne, Königtum = Mond; oder auch Priestertum = Leib Christi, weltliches Regiment = Leib des Teufels). Den der Realisierung dieses Programms geltenden Kampf wider die drei Übelstände der Simonie, Priesterehe und Laieninvestitur eröffnet Gregor auf einer röm. Fastensynode 1074 durch strenge Verbote der beiden ersteren, bei Strafe der Absetzung der dawiderhandelnden Priester. Noch ehe seinen Legaten die Durchführung dieser Maßregeln in den Ländern außerhalb Italiens gelungen (heftiges Widerstreben des deutschen Klerus gegen das Cölibatsgesetz, auf Synoden zu Erfurt und Mainz 1074/75, sowie in der fingierten Epistel Bischof Udalrichs v. Augsburg an Papst Nikolaus II.), erfolgt durch die Fastensynode von

1075 auch gegenüber der Laieninvestitur ein energisches Verbot. Jeder höhere Kleriker, der aus den Händen eines weltl. Fürsten ein Kirchenamt durch Investitur mit Ring und Stab annehme, wird mit Absetzung, jeder investierende Laie mit dem Bann bedroht; ein später, Nov. 1078, durch eine neue röm. Synode in noch schärferen Ausdrücken wiederholtes Gesetz. — Von einem röm. Adelsaufruhr unter Cencius (Ende 1075) durch die Hilfe des Volks befreit, schreitet Gregor nun zum Kampfe gegen Heinrich IV. Er fordert ihn Neujahr 1076 durch Gesandtschaft zur Entlassung seiner simonist. Räte und Besserung seines lasterhaften Wandels auf, beantwortet das Absetzungsdekret der Wormser Synode durch Bannung des Königs und Entbindung seiner Unterthanen vom Treueid gegen ihn, und demütigt den von seinen Deutschen (Fürstentag zu Tribur, Okt. 76) Verlassenen, demütig um Gnade Flehenden auf die bekannte Weise im Schloßhofe zu Canossa, 25.—27. Jan. 1077. — Später freilich bringt Heinrich, nachdem er seinen Gegenkönig Rudolf v. Schwaben († 1080 bei Merseburg) besiegt, und seinen früheren Kanzler Erzb. Wibert v. Ravenna als Clemens III. (1080—1100) zum Gegenpapste erhoben, den Papst in schwere Bedrängnis und nötigte ihn nach dreijähriger Einschließung in Rom die Hilfe seines Vasallen Robert Guiscard zu suchen. Dieser befreit unter barbarischen Brandschatzungsgreueln, wobei Rom fast ganz in Flammen aufgeht, Gregor aus seiner Engelsburg und nimmt ihn mit nach Salerno, wo der Verbannte am 25. Mai 1085 mit den berühmten an Ps. 45, 8 erinnernden Worten: Dilexi iustitiam etc. stirbt.

6. Gregors Weltpolitik. Stolzes, meist erfolgreiches Auftreten Gregors auch gegen König Philipp I. v. Frankreich, gegen die Könige von Dänemark und Ungarn, deren Länder er (wie auch das Herzogtum Provence, ja selbst Rußland!) für päpstl. Lehen erklärt, desgleichen gegen den von ihm 1079 zum Könige ernannten Herzog Demetrius v. Dalmatien. Dagegen sieht er aus politischer Rücksicht dem Begründer v. Englands Normannendynastie, Wilhelm dem Eroberer, dieser „Perle der Fürsten" wie er ihn einst nannte, alle möglichen Simoniegreuel und die rücksichtsloseste Ausübung der Laieninvestitur nach. Seine weltumfassenden Pläne reichen bis in den Orient hinein. Er verhandelt einst mit dem armenischen Patriarchen Grigor wegen einer Union von dessen Kirche mit Rom. Er nimmt den einst von Sylv. II. (in dessen Ep. 28) ausgesprochenen Kreuzzugsgedanken wieder auf; zur praktischen Ausführung freilich lassen die Kämpfe mit Heinrich IV. denselben nicht kommen.

7. Mönchsreformen und Ordensgründungen des Hildebrandschen Zeitalters, meist Benediktiner-Reformen, zum Teil nach cluniacens. Muster: die Kongregation v. Camaldoli (Campus Maldoli) gestiftet um 1018 von Romuald v. Arezzo († 1027); die Kongr. von Vallombrosa (Vallis umbrosa bei Florenz) gestiftet 1038 von Joh. Gualbert, daher auch Gualbertinerorden — wichtig, weil in ihr das Institut der Laienbrüder oder fratres conversi zuerst vorkommt; die durch ihre Ausbildung des Instituts der asket. Selbstgeißelung (disciplina) einflußreich gewordene Benediktinerreform des Abts Petrus Damiani zu Fontavella (Fons Avellanus); die Kongr. der Schottenklöster in Deutschland (bes. gehoben durch des Marianus Scotus Klostergründung in Regensburg 1067); die Hirschauer Kongr. des Abtes Wilh. v. Hirschau seit c. 1070; der Grandimontenserorden, gestiftet von Stephan v. Tigerno

zu Muret in der Auvergne 1076, von da nach Grammont (Grandimontium) verlegt 1124; endlich der ungefähr im Todesjahre Gregors 1085 durch Bruno von Köln († 1101) in der Einöde Chartreuse bei Grenoble gegründete, durch seine ungewöhnliche Fastenstrenge und rigorose Geißeldisziplin berühmt gewordene Karthäuserorden. — Daneben fortwährend sich hebender Einfluß Clugnys seit Abt Odilo (s. Nr. VI), bes. durch das von da ausgehende, durch K. Heinrichs III. Friedensedikt v. Konstanz 1043 empfohlene und geförderte (übrigens in Deutschland erst 1083 förmlich eingeführte) Institut der Treuga Dei oder des Gottesfriedens.

8. Theologische Litteratur. a) Im Morgenlande: gegen Ende des Zeitraums: Michael Psellus († 1106), vielseitiger Gelehrter, Bekämpfer der manichaisierenden Sekte der Euchiten in der Schr. *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων.* Eben damals Theophylakt, bulgar. Erzb. von Achrida (daher Bulgarius † 1107), bedeutender Exeget von ähnlicher nüchtern reproduzierender Haltung wie früher Oekumenius. — b) Im Abendlande: Zahlreiche zum Teil sehr wertvolle Chronisten wie Hermann der Lahme, Marianus Scotus † 1086 (zugleich berühmt als Kalligraph); Lambert v. Aschaffenburg oder v. Hersfeld, Benzo, Benitho v. Sutri 2c. (vgl. Wattenbach). Kirchenrechtliche Sammler, meist von schroff ultramontaner, der pseudoisidorischen verwandter Richtung, z. B. Bischof Burchard v. Worms um 1020 (Decretorum volumen); Erzb. Anselm II. v. Lucca († 1086); Kardin. Deusdedit (Hildebrands Freund, Verteidiger des berüchtigten kirchenrechtl. Grundsatzes: die schwächere Autorität müsse der stärkeren stets weichen). Hieher gehört auch Gregor VII. selbst, mit seinen kirchenrechtlich und kirchenpolitisch höchst wichtigen Epistolarum ll. VIII s. Registrum und seinen seine Grundsätze kurz zusammenfassenden 27 Dictatus (wohl einem synodalen Kapital-Index vom J. 1075). — Als asket. Schriftsteller bes. einflußreich Petrus Damiani (d. h. Damians Bruder, nicht Sohn), Kardinalbischof v. Ostia, zuletzt 1061—72 wieder als Mönchsvorsteher zurückgezogen lebend (s. o. 7), Verf. des die Unzucht des zeitgenössischen Klerus fast allzu kraß schildernden (daher von Papst Alex. II. als Lektüre für Mönche 2c. verbotenen) Liber Gomorrhianus, des B. De bono religiosi status etc., auch bedeutend als Hymnendichter.

9. Anfänge der Scholastik, im Abendlande begründet bes. durch Gerberts Schüler Fulbert, Bischof v. Chartres seit 1007 († 1028), den Lehrer Berengars (Kanonikus und Schulvorsteher zu Tours, später Archidiakon zu Angers, † 1088) und Lanfrancs (Abt zu Bec in der Normandie, 1070—89 Erzb. v. Cantb.), von welchen jener eine skeptisch-dialektische und spiritualistische, dieser eine dogmatisch-dialektische und traditionalistische Richtung einschlägt. — Über den Abendmahlsstreit dieser beiden (1047—1079), eine heftigere und länger währende Reproduktion desjenigen zwischen Ratramnus und Radbertus, worin Hildebrand, wenigstens bis kurz vor der Schlußverhandlung zu Rom 1079, deutlich mehr auf des Spiritualisten Berengar als auf seiner Gegner Seite stand, s. die dogmengeschichtl. Abteilung.

10. Auf kunstgeschichtlichem Gebiete bildet das 11. Jahrhundert die Epoche eines neuen höchst wichtigen Aufschwunges der abendländischen Kirchenbaukunst, wozu die durch den Eintritt des J. 1000, als vermeinten Zeitpunktes des Weltendes und der Wiederkunft Christi hervorgerufene religiöse Aufregung

in allen Kreisen der Christenheit manches beigetragen zu haben scheint. Die byzantinischen Kuppelkirchen beginnen jetzt den romanischen Rundbogen-Basiliken mit ihren dem Schiffe organisch an- und eingegliederten Zentralkuppeln und kleineren spitzbedachten Glockentürmen mehr und mehr zu weichen. Letztes abendl. Hauptbeispiel ersterer Art: San Marco in Venedig (erbaut 976—1071). Früheste Haupterzeugnisse romanischen Stils (nach den noch unvollkommeneren Vorläufern aus dem 10. Jahrhdt., wie die zweitürmige Stiftskirche zu Gernrode am Harz ca. 961): St. Michael und St. Godehard in Hildesheim; Dome von Bamberg, Speier und Mainz in ihren Kernbauten; Kathedrale v. Clugny (die größte aller romanischen Kirchen, zerstört 1790); Kathedrale v. Pisa (erbaut von Bucketus und Rainaldus seit 1063 — die Nebenbauten wie Baptisterium und schiefer Turm erst im folgenden Jahrhdt.); Dom von S. Jago de Compostella 2c.

3. Rückblick auf die einzelnen Hauptlebensgebiete in der ersten Periode des kirchlichen Mittelalters nebst Literatur.

1. Das von uns wie billig bevorzugte Missionsgebiet zeigt allerdings ein starkes Vorwalten einer im buchstäbl. Sinne erobernden Methode des Missionierens, die „durch Blut und Eisen" zu ihren Zielen fortschreitet. Doch treten neben solchen eisernen Pionieren der Kirche wie Karl und Otto der Große oder wie die nordischen Olave auch wahre Lichtgestalten hervor, beseelt von echt apostolischem Glaubenseifer wie Wilibrord, Ansgar, Cyrill und Methodius, oder ausgerüstet mit großartigem kirchenorganisatorischem Talent wie Bonifatius, Methodius 2c. (Näheres zur Charakteristik der hieher gehörigen Erscheinungen s. bei Plath, in der Evangelistik in Bd. III).

2. Der Papstgeschichte fehlen die mit solchen Helden des Missionsgebiets vergleichbaren großen Persönlichkeiten während des 9. und des 10. Jahrhunderts so gut wie ganz. Und da auf das strebsame Trifolium Nikolaus I., Hadrian II., Joh. VIII. im 9. Jahrhdt. wieder eine wahre Nachtzeit von Ohnmacht und Entartung (nur meteorartig erhellt durch Sylvesters II. vierjähriges geniales Walten und Streben) folgt, so ist es im Grunde erst die Hildebrandsche Epoche, welche die Papstmacht als in steilem Aufsteigen zu weltbeherrschender Höhe begriffen darstellt. Immerhin dürfen die Päpste auch in den Epochen ihres mehr nur leidentlichen Verhaltens, wie unter den ersten Karolingern, ja selbst in solchen Zeiten tiefsten Gesunkenseins wie während der Pornokratie und der Crescentier-Tyrannis, ein besonderes Interesse für sich in Anspruch nehmen. Mehr oder weniger erscheinen die schweren Krankheitskrisen, durch welche Rom zu passieren hat, schon während dieser frühmittelalterlichen Perioden ähnlich wie später (z. B. im avignonschen Exil) als Leidens- und Verdunkelungszeiten auch für die übrigen kirchl. Lebensgebiete, mochte immerhin ein Bewußtsein um des Papstes Suprematsstellung und deren Unentbehrlichkeit für die Kirche sich noch keineswegs im weiteren Umkreise des christl. Völkerlebens ausgebildet haben. Und für die Ausbildung des päpstlichen Kirchenrechts mit seinen zahlreichen gefälschten Urkunden (Donat. Const., Capit. Angilramni, Pseudoisidor, Burchard v. Worms 2c.) haben gerade jene

dunklen Zeiten, wo das Papsttum selbst eine mehr oder minder passive Rolle spielte, sich besonders produktiv erwiesen.

3. Das **Mönchtum**, innerhalb der ethisch-asketischen und kulturbildenden Lebensbereiche schon jetzt das zentralste und einflußreichste, gewinnt seit Chrodegangs Kanon und dessen Sanktionierung durch die ersten Karolingerkaiser in wachsendem Maße Einfluß auf Sitte, Disziplin und Einrichtungen auch des **Klerus**. Soweit dieser nicht, wie allerdings vielfach in diesen rohen Zeiten, gänzlich verweltlicht und verwildert war, sondern gewissenhaft nach Erfüllung seiner kirchlichen Pflichten und Aufgaben strebte, sah er sich darauf angewiesen, im mönchischen Lebensideal, wie die Satzungen Benedikts dasselbe gestalten, auch sein absolutes Vorbild und Gesetz zu erblicken. Ein Prozeß zunehmender Annäherung und Assimilation beider kirchlicher Stände, der seit Ende des 10. Jahrhdts. unter dem wachsenden Einflusse Clugnys und mehrerer Ordensstiftungen verwandter Art kraftvolle Wirkungen zu bethätigen begann. Die große Mehrheit der Weltgeistlichen freilich konnte nur unter heftigem Widerstreben, durch Gregors VII. gewaltige Zwangsmaßregeln, zur Unterwerfung unter die nach monastischen Vorbildern geregelte neue Lebensordnung gebracht werden.

4. Gleich dem Papsttum und Mönchtum bewegen sich auch **Wissenschaft und Kunst** dieser Periode, im Abendlande wenigstens, zwischen den beiden Polen der karolingischen Glanzzeit (768—877) und des Hildebrandischen Zeitalters. Was zwischen diesen beiden Höhepunkten liegt, ist Übergangszeit mit vereinzelten helleren Lichtern und einer überwiegenden Zahl unbedeutenderer Erscheinungen. Die Karolingerzeit trägt das rückwärts gerichtete Gepräge eines Sichbildens nach altklassischen, altpatristischen und byzantinischen Mustern — die ersteren mehr fürs theologisch-wissenschaftliche, die letzteren mehr fürs künstlerische Streben und Schaffen maßgebend. Im Hildebrandischen Zeitalter erscheinen Kunst und Wissenschaft des Abendlands von den Fesseln des Byzantinismus gelöst. Eigentümliche neue Ideale von spezifisch abendländischer romanisch-germanischer Abkunft sind an die Stelle der oströmischen getreten. Der ihnen huldigende kirchliche Geist der westeuropäischen Menschheit schickt sich zum Ersteigen des glanzvollen Gipfels seiner Leistungen auf künstlerischem und literarischem Gebiete an. Über die Vorstufen der frühromanischen Kunst und der in den Dom- und Klosterschulen gepflegten Vorscholastik hinaus schreitet er den ritterlich edlen und eleganten Geistesschöpfungen der Gotik und der Scholastik entgegen.

Missionsgeschichte.

Deutschland. Die neuere wissensch. **Bonifatius**-Literatur begreift in sich a) röm.-katholische Darstellungen, mehr oder weniger einseitig glorifizierend; so **Seiters** (Mainz 1845); G. **Pfahler** (Regensb. 1880); Fr. Jos. v. **Buß** (Graz 1880); vgl. **Nürnberger**, Die drei ersten deutschen Nat.-Concilien unter Bonif., Tüb. Theol. Quartalschr. 1879. — b) ultraprotest. Darstellungen (Winfrid lediglich als Zerstörer eines angeblich evangelisch gearteten und romfreien altbritischen Kirchenwesens in Süd- und Mitteldeutschland, also als Bringer römischer Geisteskechtschaft für Deutschland schildernd): Ph. **Heber**, Vorkarolingische Glaubenshelden am Rhein, Frankf. 1858, 2. A. 1867; H. **Heppe**, Kirchengeschichte beider Hessen, I, Iserlohn 1876; A. **Ebrard**, Die iroschott. Missionskirche des 6.—8. Jhdts., Gütersl. 1873, und: Bonifatius, Der Zerstörer des columbanschen Kirchenthums auf dem Festlande, das. 1882. — c) Vermittelnde Darstellungen, bestrebt Licht- wie Schattenseiten im Wirken des Ap. der Deutschen gleichermaßen hervorzuheben: **Rettberg**, KG. Deutschlands I, 1846 (Bonif.s Wirken sei zwar „eine starke, aber eine noth-

wendige Cur f. Deutschland" gewesen); R. Baxmann, Die Polit. der Päpste rc., I, 1868; J. S. Müller, Bonif., eene kerkhist. Studie, 2 T., Amstd. 1869; A. Werner, Bonif. der Ap. der Deutschen und die Romanisierung v. Mitteleuropa, Lpz. 1875 (auf einigen Punkten zur Ebr.-Heppeschen Hyperkritik neigend); H. Gebhard, Thüring. KGesch. I. Gotha 1881; O. Fischer, B. der Ap. der Deutschen nach den Quellen dargest., Lpz. 1881 (scharf, hie und da ungerecht gegen Ebrard zu Felde ziehend, daher dessen obige letztgen. Streitschrift provozierend). — Vgl. sonst noch: Moll, Kerkengeschiedenis van Nederland voor de hervorming, 6 voll., Utr. 1864—69; Böttger, Einführung des Christenthums in Sachsen, Hannov. 1859; Kampschulte, Die westfälischen Kirchenpatrocinien, Bonn 1867. — H. Hahn, Bonifaz u. Lul; ihre agf. Correspdz. rc., 1883. Biogr. des h. Wilibrord von Alberdingk-Thijm (lat. Amstd. 1861, deutsch Münster 1863); vgl. Thiofridi Epternacensis vita Willibrordi metrica, c. prolegg., Lips. 1883. Leben des h. Liudger von Hüswig (Mstr. 1878) u. Pingsmann (Freib. 1879).

Skandinavien. Ansgar-Biogr. von Rimbert (Monum. Germ. t. II), Reuterdahl (1837), Klippel (1845), Tappehorn (1863), Lentz (1865), R. Foß (Die Anfänge der nord. Miss., mit bes. Rücks. auf Ansgar, Berl. 1882). Vgl. Adami Brem. Gesta Hammaburgensia 788—1072, sowie G. Dehio, Gesch. des Erzbisth. Hamburg-Bremen bis z. Ausg. des MA.s, 2 BB., Berl. 1875; auch Jensen-Michelsen, Schleswig-Holsteinsche KG. I, Kiel 1873. — Für Dänemark insbes. die KG. von Pontoppidan (1741) und Münter (1841). ‖ Für Norwegen: K. Maurer, Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christenth., 2 BB. München 1856. ‖ Für Island: Finnus Johannaeus, H. eccl. Islandica, 4 t., Hann. 1772; Maurer, Island 1874. ‖ Für Schweden: Hildebrand, Das heidn. Zeitalter in Schweden, Hamb. 1873.

Slavisches Ländergebiet. a) Wenden in Norddeutschland: Die Chroniken Widukinds v. Corvei (c. 970), Tietmars v. Merseburg († 1018), Adams v. Bremen. L. Giesebrecht, Wendische Geschichten, 3 BB., Berl. 1843. — b) Polen: Die Chronisten Tietmar u. Martinus Gallus (1130); Friese, KG. des KR. Polen I. Berl. 1786; Röpell, Gesch. Polens I, Hamb. 1840. — c) Böhmen u. Mähren: Cosmas († 1125), Chronicon Pragense. Die Biographien des Cyrill u. Methodius v. Dobrowsky (1823), Philaret (1847), Ginzel (1857), Martinov (in der Revue des questions historiques 1880, 1. Okt.). Ferner Palacky, Böhm. Gesch. I; Wattenbach, Beiträge zur Gesch. der chr. Kirche in Mähren u. Böhmen, Wien 1849; Dudik, Mährens Geschichtsquellen I, Brünn 1850; Ders., M.s allg. Gesch. I—III, 1860 ff.; Kapp, Die Christianisierung der Mähren und Böhmen (Zeitschr. f. hist. Theol. 1864. 1867); Dümmler u. Miklosich, Die Leg. vom h. Cyrill u. slaw. Quellen, Wien 1873. — d) Rußland: Nestors v. Kiew (c. 1100) russ. Annalen, deutsch v. Schlözer, 5 BB. Gött. 1802; französ., m. Einl. u. krit. Comm. v. L. Leger (Chronique dite de Nestor, Par. 1884). Neuere Darstellungen der russ. KGesch. v. Strahl (1830), Schmitt (1840), Murawijew (1857), Philaret (1872), Golubinskij (russ., Moskau 1880; Bd. I u. II, bis zur Mongolen-Invasion um 1220).

Ugrofinnische und lettische Stämme. a) Chazaren u. Bulgaren: Die ob. Biogrr. des Cyrill. u. Methodius. Jirecek, Gesch. der Bulgaren (Prag 1875). — b) Ungarn: Tietmars Chronik (s. o.). J. v. Mailath, Gesch. der Magyaren I (Wien 1828); Feßler-Klein, Gesch. v. Ungarn (Wien 1868). Vgl. Dümmler, Pilgrim v. Passau (Leipz. 1854). — c) Preußen: Adalberti Prag. vitae, in Mon. Germ. IV, 475 ss. Neuere Biogrr. von Thornwaldt (Zeitschr. f. hist. Theol. 1853) und Pawlowski (Danzig 1868). Über Brun v. Querfurt: W. v. Giesebrecht, Deutsche Reden (Lpz. 1871).

Islam und Christentum. W. Muir, Annales of the early Chaliphate, Lond. 1883. Makrizi († 1442), Hist. Coptorum. M. Amari, Storia dei Musulm. di Sicilia, 3 voll., Firenze 1866—74. R. Dozy, Hist. des Musulmans d'Espagne, 4 tt., Leyd. 1861 ff. P. Gams, KG. v. Spanien, B. II, Regensb. 1862 f. W. Graf Baudissin, Eulogius u. Alvar, Leipzig 1873.

Kirchliche Verfassungs- und Rechtsgeschichte.

Päpste. Die Vitae Pontificum im Liber pontificalis des Anastasius Bibliothecarius († um 891) scheinen, mit Ausnahme der des Nikol. I, tendenziös ausgeschmückt und ohne geschicht. Wert. Umso wichtiger ist die Samml. von Watterich, Pontiff. Romm. a IX usque ad fin. saec. XIII vitae ab aequalibus conscriptae, 2 voll. Lips. 1862. Vgl. Baxmann, Ranke, Gregorovius, v. Reumont, Wattenbach und die sonstige früher angegebene Lit. (S. 21). Sodann Gfrörer, Greg. VII. u. s. Zeit. 7 BB., Schaffhausen 1859 ff., Const. Höfler, Die deutschen Päpste, 2 BB. Regensb. 1839. — Pflugk-Harttung, Acta etc. (s. u.).

Entstehung und Entwicklung des Kirchenstaats. Nach den früh. Arbeiten v. Sugenheim (1851), Hasse (1852), Scharpf (1860), Niehues (1863) u. a. bes. wichtig: W. Mar-

tens (kath., aber krit. unbefangen): Die röm. Frage unter Pippin und Karl d. Gr., Stuttg. 1881, nebst dem Nachtrag: Neue Erörterungen über die r. Frage (ebend. 1882). — Vgl. E. Münch, Die Schenkung Constantins (Vermischte Schriften II, Ludwigsb. 1828); Döllinger, Papstfabeln des MA, 2. A., München 1863; S. Abel in den Forschungen z. deutschen Gesch. I, H. 3. Gött. 1862; Jos. Langen in d. Histor. Ztschr. 1883, III. — Sickel, Das Privileg. Ottos I. für die röm. Kirche vom J. 962, Innsbruck 1883. — Zur Gesch. der Papstwahlen seit Sec. 11: R. Zöpffel, Die Papstwahlen vom 11. bis 14. Jahrh. 1871; Weizsäcker, JBB. f. deutsche Theol. 1872; Scheffer-Boichorst, Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikol. II. Straßb. 1879.

Kirchenrecht. E. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, I—II, Straßburg 1878. — Die Jahrbb. des fränk. Reichs v. Breysig (Karl Martell), Hahn u. Oelsner (Pippin), Abel (Karl d. Gr.), Simson (Ludw. d. Fr.). — Pseudoisidors Dekretaliensammlung. Beste Ausg. (mit den Capitula Angilramni und mit ausf. Prolegomm.) von Hinschius, Lips. 1863. Vgl. die Monogr. von Knust (1832), Wasserschleben (1844, sowie in PRE.[1]), Hefele (Tüb. Quart.schr. 1847), Gfrörer (1848), J. Weizsäcker (Zeitschr. f. hist. Theol. 1858, sowie in v. Sybels Hist. Ztschr. B. III), von Noorden (das., B. VII), sowie in s. Monogr. Hinkmar, Erzb. v. Rheims, Bonn 1863); C. Föste (Die Reception Pseudoisidors unter Nikol. I. u. Hadr. II, Leipz. 1882). Jos. Langen (Nochmals wer ist Ps.-Isidor? in der Histor. Ztschr. 1882, H. 6). — Über nachpseudoisidor. gefälschte Urkunden: F. Thaner, Unters. u. Mitteilungen zur Quellenkunde des kanon. Rechts, Wien 1878; Harttung, Diplomatisch-histor. Forschungen, Gotha 1879; dess. Iter Italicum I, Stuttg. 1883 und: Acta pontificum Rom. inedita, II, Stuttg. 1884.

Rom und Konstantinopel. A. Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident. I. München 1864. Hergenröther, Photius Patr. v. Constpl., 3 BB., Regensb. 1867. Ders.: Monum. Graeca ad Phot. eiusque hist. pertinentia, ib. 1869.

Kirchenzucht und christliches Leben.

Kirchliche Disziplin. Hildenbrand, Die german. Pönitentialbb. Würzb. 1851. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendl. Kirche, Halle 1851. — Frank und Steitz (s. die Lit. bei der vor. Per.). E. Friedberg, Aus deutschen Bußbb., Halle 1868. — W. Gaß, Gesch. der chr. Eth. I, 253 ff. H. J. Schmitz (kath.), Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883.

Mönchtum. J. Mabillon, Acta SS. O. S. Ben., 9 tt., Par. 1688 ff. u. Annales O. S. B., 6 tt., ib. 1703 ff. Montalembert (sowie die übrige früher angeführte Lit., S. 21). — Nicolai, Der h. Bened. v. Aniane, Köln 1866. — Marrier & Quercetanus, Bibliotheca Cluniacensis, Abbatum Cl. vitae etc. Par. 1614. E. Pelargus, Gesch. der Abtei Clugny. Tüb. 1858. H. Greeven, Die Wirksamkeit der Cluniacenser, Wesel 1870. Tappert, Der h. Bruno, Luxemb. 1872. — Vgl. Kluckhohn, Gesch. des Gottesfriedens. Lpz. 1857.

Clerikercölibat. Ant. u. Augustin Theiner, Die Einführ. der erzwungenen Ehelosigkeit, 3 B., Altenburg 1828. Holtzendorff, Der Priestercölibat (Deutsche Zeit- und Streitfragen IV, 178 ff.). H. C. Lea, An historical sketch of Sacerdotal Celibacy in the Christ. Church. 2. ed. Boston 1884. Vgl. Hase, Prot. Polem., 4. A., S. 109 ff.

Kultus- und Kunstgeschichte (vgl. Archäol.).

Bilderstreitigkeiten. L. Maimbourg, Hist. de l'hérésie des Iconoclastes, 2 t. Par. 1679. J. Marx, Der Bilderstreit der byz. Kaiser. Trier 1839. F. Piper, Einleitung in die monumentale Theol., Gotha 1869, S. 205 ff. — Zum Bilderstreit im Abendlande: Th. Förster, Drei Erzbischöfe vor 1000 Jahren (Agdbard, Claudius und Hinkmar), Gütersloh 1872. Zöckler, Kreuz Christi, S. 190 f., 450 ff.

Baukunst, Malerei &c. E. Förster, Geschichte der deutschen Kunst. 5 BB. Lpz. 1851—60. H. Otte, Gesch. der deutschen Baukunst. Leipz. 1874. Gilb. Scott, Lectures on the Rise and Developement of Mediaeval Architecture. Lond. 1879. C. E. Norton, Hist. Studies on Churchbuilding in the Middle Age. N.-York 1880. Osc. Mothes, Die Baukunst des MA.s in Italien. 2 Tle. Jena 1882. — R. Rahn, Das Psalterium aureum v. St. Gallen; Beitr. zur Gesch. der karoling. Miniaturmalerei. St. Gallen 1877. Ant. Springer, Die Psalter-Illustrat. im früh. MA., bes. im Utrechtpsalter. Lpz. 1881.

Musik. Geistl. Dichtung. A. Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens im 8. u. 9. Jahrh. Einsiedeln 1859. Hopkins, The Organ, its hist. etc. Lond. 1855. O. Wangemann, Gesch. der Orgel, Demmin 1879. Bartsch, Die lat. Sequenzen des MA. Rostock 1868. Jos. Sittard, Kompend. der Gesch. der Kirchenmusik v. Ambros. bis z. Neuzeit. Stuttg. 1881. Th. Wackernagel, Gesch. des deutschen K.lieds I, Lpz. 1867. E. Dümmler, Poetae latini aevi Carolini, 2 t. Berol. 1880 (M. G., Scriptt.).

Theologie und Lehrstreitigkeiten (vgl. Dogmengesch.).

Theologie des Abendlands. Bähr, Gesch. der röm. Lit. im Karol.-Zeitalter, Karlsruhe 1840. A. Ebert, Die lat. Lit. von Karl d. Gr. bis Karl d. Kahlen (Gesch. der chr. lat. Lit. II, a). Leipz. 1880. Vgl. Dümmler, l. c. u. H. Reuter, Gesch. der Aufklär. im MA. I., Berl. 1875 (bes. über Agobard u. Scot. Erigena). — Monogrr. von K. Werner (kath.) über Beda (1875), Alkuin (1876), Gerb. v. Aurillac (1878); von Dahn über Paul Diaconus (1876), von E. Köhler über Raban (1870; auch Zeitschr. f. hist. Theol. 1874), von v. Noorden (1863) u. Schrörs (1884) über Hinkmar, von Christlieb (1860) u. Huber über Erigena (1861), von Albr. Vogel über Ratherius v. Verona und das 10. Jahrh., 2 BB., 1854), von Halfmann (1883) über Card. Humbert, von Guerrier (1881) u. Kleinermanns über Petr. Damiani (1882), von J. de Crozals über Lanfranc (Par. 1879), sowie die umfassenden Gregor Monographien von Voigt (1846) u. Gfrörer (s. o. S. 120).

Über die Lehrstreitigkeiten des 8, 9. u. 11. Jahrh. s. Dogmengesch.

Theologie des Morgenlands. K. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Lit. III (Schaffh. 1865). A. Pichler a. a. O. — Monogr. über Joh. v. Damaskus von Langen (Gotha 1879, über Photius von Hergenröther (s. o.), über Psellos von Sathas (in der Biblioth. gr. medii aevi, t. IV).

Gnostisch-manichäische Häresien. Gieseler, Untersuch. über die Gesch. der Paulicianer (Stud. u. Krit. 1829). A. Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bons-hommes en Orient et Occid., Genève 1879. Schnitzer, Die Euchiten im 11. Jahrh. (Studd. der Württemb. Geistlichk. II, 1. 1880).

Zweite Periode: **Die Blütezeit des Mittelalters** oder die Zeit der mittelalterlichen **Ausbildung,** von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. (1085—1303).

4. Chronologischer Überblick über die mittelaltr. Blütezeit (1085—1303) (mit hauptsächl. Berücksichtigung des Mönchtums, der kirchl. Kunst und der Scholastik).

I. **Beginn der Kreuzzüge. Die Investitur-Streitigkeiten (1085—1125).** *1.* Urban II. und der erste Kreuzzug. Der nach der kurzen Zwischenregierung Viktors III. (1086—87) auf Gregor VII. gefolgte Papst Urban II. (1088—99, vorher Udo, Bischof v. Ostia) ein Zögling Clugnys und ein von Gregors Geist und Energie beseelter Charakter, rief aus Anlaß eines seitens des byzant. Kaisers Alexius Comnenus ergangenen Hilferufs wider die das hl. Land hart bedrückenden Seldschucken das große Unternehmen einer Expedition von völkerwanderungsartiger Stärke (600,000 Mann, nach mäßiger Schätzung) zur Befreiung des hl. Grabes ins Leben. Urbans begeisternde Aufrufe, besonders bei der Synode zu Clermont 1095, thaten die Hauptsache zur Zustandebringung des Riesenwerks; der Einsiedler Peter v. Amiens spielte lediglich die untergeordnete Rolle eines jener Bandenführer, die dem besser organisierten Kern des Kreuzheeres unter Gottfried v. Bouillon nach dem Orient vorauseilten, ohne daß ihre zügellosen Massen das Ziel erreichten. Die Kunde von Jerusalems Erstürmung (15. Juli 1099) erhielt Urban noch kurz vor seinem Tode. Die Bestätigung des durch Gottfried († 1100) errichteten und durch dessen Bruder und Nachfolger Balduin I. (1100—18) in Gestalt eines fränkischen Feudalstaats (mit einem Fürstentum Antiochia und mehreren Grafschaften, einem Patriarchat Jerusalem, 4 Erzbistümern und mehreren Bistümern) organisierten christlich-lateinischen Königreichs Jerusalem blieb seinem Nachfolger Paschal II. vorbehalten.

2. Geistliche Ritterorden und sonstige neue Ordensstiftungen. Papst Calixt II. (1120) und Innocenz II. (1130) bestätigten jene neuen halb mönchischen halb kriegerischen Ordensinstitute der Johanniter (Hospitalbrüder vom hl. Johs. von Jerusalem, gestiftet v. Meister Gerhard 1099, zu mehr ritterlicher Haltung fortgebildet durch Raym. du Puy, seit 1120), und der Tempelherren (pauperes commilitones Christi templique Salomonici, gestiftet von Hugo de Payens 1118), welche aus kleinen und anspruchslosen Vereinen zur Pflege kranker und zum Schutze wandernder Pilger bald zu ansehnlichen militärischen Stützen des neuen Königreichs heranwuchsen und dessen Blütezeit (bes. unter König Balduin II., † 1131 und III., † 1162) herbeiführen halfen. Auch mehrere rein monastische Vereine rief die aufgeregte Frömmigkeit des Beginnes der Kreuzzugs-Epoche ins Leben. So den der Antoniter (gest. 1095 vom Edelm. Gaston in d. Dauphiné wegen Heilung seines Sohnes Guerin von der Epidemie des Antoniusfeuers, ursprünglich bloße Laienbrüderschaft zur Krankenpflege, später regulierter Chorherrenverein mit Augustinerregel); den der Fontebraldiner, zu Fontevraux in Poitou von dem Bußprediger Robert v. Abrissel um 1096 gestiftet, mit Doppelklöstern unter Leitung von Äbtissinnen; den der Guilbertiner in England, durch Guilbert von Sempringham nach 1100 gestiftet, gleichfalls mit Doppelklöstern; den der Cisterzienser, gestiftet zu Citeaux (Cistercium) bei Dijon vom Benediktinerabte Robert, als eine mit Clugny in Bezug auf asket. Strenge und kirchl. Eifer rivalisierende Genossenschaft: Gegnerin der Cluniacenser im Punkte der Ordenstracht (weiß statt schwarz), der Kultusgrundsätze (schmucklose Einfachheit statt der cluniacens. Prachtliebe), des Verhaltens zu den Bischöfen (freiwillige Unterwerfung unter die bischöfl. Obedienz statt des Emanzipationsstrebens der Cluniacenser), der inneren Ordensverfassung (die bei den Cisterziensern mehr aristokratisch als streng monarchisch war), sowie endlich der praktischen Tendenzen, welche bei ihnen mehr und mehr zu einer missionierenden und christlich kolonisierenden sich entwickelte. — Diese Missionstendenz bethätigte auch der etwas später (1121) vom hl. Norbert († 1134 als Erzbischof von Magdeburg) zu Prémontré bei Laon gestiftete Prämonstratenser-Orden, ein Chorherrninstitut mit strenger Augustinerregel, wichtig geworden für die Christianisierung Nordostdeutschlands, gleichwie die Cisterzienser für die der balt. Küstenlande, Polens, Ungarns 2c.

3. Investiturstreit der Päpste. Für Frankreich erwarb Urban II. die königliche Unterwerfung im Streit um die Investitur der Bischöfe (d. h. das Aufgeben von deren Belehnung mit Ring und Stab) durch jenes Conzil zu Clermont 1095, wo er auch Philipp I. wegen seiner ehebrecherischen Verbindung mit Bertrada v. Anjou demütigte. Für Sizilien erwarb er die ausschließliche Ausübung des Rechts der Investierung der Bischöfe 1098 durch einen politischen Kunstgriff, indem er den Grafen Roger I. zu seinem Legaten für dieses Reich ernannte und so die sogen. Monarchia Sicula begründete. Für England entschied, nachdem König Wilhelm II. Rufus (1087—1100) und Heinrich I. Beauclerc ihr angebliches Investiturrecht hartnäckig verteidigt und den Erzb. Anselm v. Canterbury (Lanfrancs Nachfolger seit 1093) deshalb zweimal aufs Festland ins Exil geschickt hatten, die Konvention zu Bec 1106 den Streit dahin, daß fortan die Wahl der Prälaten kanonisch zu ge-

schehen und der König von den Gewählten den Lehnseid entgegenzunehmen habe, dagegen aber eine Belehnung mit Ring und Stab seitens der Krone nicht mehr stattfinden solle. — Am härtesten und längsten wurde mit Deutschland gestritten, dessen König Heinrich V. zwar unter Mitwirkung und Gutheißung Paschalis II. (1106—18) in empörerischem Kampf wider seinen Vater Heinrich IV. den Thron erstritt, darum aber sich nichts weniger als fügsam gegenüber diesem Papst erwies, vielmehr bei seinem Romzuge 1111 ihn zuerst zu dem die Kirche völlig spoliierenden Konkordat von Sutri, dann zu dem von Rom zwang. Kraft des letzteren sollten zwar Kirche und Geistlichkeit wie bisher im Besitz ihrer Lehensgüter und Regalien bleiben, dafür aber wurde dem Könige das Investiturrecht förmlich erteilt und ihm gelobt, daß er nie gebannt werden solle. Dieses eidliche Gelöbnis brach zwar nicht Paschal, aber eine röm. Synode von 1112, ohne damit des Kaisers trotzige Haltung ändern oder die bald darauf erfolgte Einziehung der gesamten Mathildischen Erbschaft (1115) hindern zu können. Paschal II. stirbt im Exil; sein Nachfolger Gelasius II. (1118) flieht vor den unruhigen Römern und seinem kaiserlichen Gegenpapste Gregor VIII. nach Frankreich, wo er zu Clugny stirbt. Der daselbst 1119 von den Kardinälen erwählte Calixt II. (vorher Erzb. Guido v. Vienne) unterdrückt im folg. Jahr siegreich jenen Gegenpapst und führt 1122 den Abschluß des Wormser Concordats (Conc. Wormatiense, Lobwisense) mit Heinrich V. herbei, wonach die kanonisch gewählten Prälaten des deutschen Reichs zwar vom Papste mit Ring und Stab zu investieren, aber auch vom Kaiser mit einem Szepter feierlich zu belehnen sein sollen, und zwar dies letztere in der Regel vor, jenes erstere nach ihrer Weihe. Durch Bestätigung dieses Konkordats auf der 1. ökumen. Lateransynode zu Rom 1123 wurde der deutsche Investiturstreit definitiv beigelegt, ein Jahr vor Calixts II. und zwei vor Heinrichs V. Tode.

4. Die abendländisch-kirchliche Theologie des Zeitalters hat an dem genannten Anselmus, Lanfrancs Schüler und Nachfolger zuerst als Abt von Bec, dann als Primas der engl. Kirche (geb. zu Aosta 1034, † 1109), ihren vornehmsten und einflußreichsten Vertreter, der die strengkirchliche oder dogmatische Richtung der Scholastik in epochemachender Weise ausbildete und förderte. Und zwar dies auf dem Standpunkte eines strengen oder platonischen Realismus (mit dem plat.-idealistischen Motto: „Universalia ante res“), den Anselm gegenüber solchen Vertretern des s. g. Nominalismus (mit dem stoisch-realistischen Motto: „Universalia post res“ und mit einer mehr skeptischen Geistesrichtung) wie Gaunilo v. Marmoutiers und Roscelinus v. Compiegne siegreich verficht. Streit mit ersterem über den ontolog. Gottesbeweis (Anselms Modologium und Proslogium; Gaunilos Liber pro insipiente etc.), mit letzterem über die Trinität (Verdammung des Roscelinschen Tritheismus durch die Synode zu Soissons, 1092). Außerdem wichtig förderndes Eingreifen Anselms in die Entwicklung des christolog. Dogma (Cur deus homo 1093—98) und Beteiligung an der Kontroverse mit den Griechen über die processio Spir. sancti (Religionsgespräch zu Bari 1098). — Plat.-realist. Schüler Anselms: Anselmus v. Laon † 1117 (Exeget, Verfasser einer wichtigen Glossa interlinearis zur Vulgata), Bernhard v. Chartres, Wilhelm v. Champeaux († 1119); vgl. u. Sonstige wichtige Theologen des Zeitalters:

Guibert v. Nogent † 1124 (eifriger Polemiker wider Aberglauben, besonders Reliquien- und Heiligendienst ꝛc.); Hildebert de Lavardino, Bisch. v. Tours † 1134 (bedeutend als Moralphilosoph, lat. Dichter und theol. Systematiker; bei ihm zuerst der Name transsubstantiatio); die Mystiker und bibl. prakt. Theologen: Honorius Solitarius † ca. 1120, Alger v. Lüttich † 1132, Rupert v. Deutz † 1135, Guigo v. Grenoble (Verfasser der Regel des Karthäuserordens).

5. Die byzantinische Theologie des anhebenden Komnenenzeitalters, zunächst unter Alexius (1081—1118), produziert ein griechisches Seitenstück zur abendl. Scholastik von relativ selbständiger Haltung, gleich von vornherein mehr aristotelisch als platonisch gerichtet. Außer Mich. Psellos (s. o. S. 116) gehören zu den frühesten Vertretern Johannes Italos (berühmt als gewandter Disputator und Redekünstler) und bes. Euthymius Zigadenus (Zygabenus) † 1119, der Letztere zugleich als Exeget von ähnlich grammatisch nüchterner Haltung wie Theophylakt bedeutend. Sein dogmat.-polem. Hauptwerk: *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (24 BB.) bekämpft im Auftrage des Kaisers Alexius die Häretiker der Zeit, dabei bes. die damals in Thracien und Bulgarien sehr verbreitete Sekte der Bogumilen (d. i. *θεόφιλοι*).

6. Ketzereien im Orient und Occident zu Anf. des 12. Jhdts. In den manichäisch-dualistischen Lehren des eben genannten Bogumilismus treten Nachwirkungen teils des Paulicianismus teils des Euchitismus zu Tage. Gefangennahme und Entlarvung ihres Oberhaupts Basilius durch ein Ketzergericht zu Konstantinopel 1118; dann dessen Verbannung, jedoch mit der Wirkung eines nur sehr allmähligen Unterdrücktwerdens seiner Anhänger (deren nach dem Abendland versprengte Reste als Bulgaren [Bougres] sich später mit den manichäisierenden Ketzern Lombardiens und Südfrankreichs verschmolzen zu haben scheinen; s. u. III u. IV). — Abendländische Ketzersekten im ersten Viertel des 12. Jhdts.: die Anhänger Tanchelms in Flandern († 1125), sowie die spiritualistisch, gegen Kirche, Kreuze, Kindertaufe ꝛc. eifernden Petrobrusianer in Südfrankreich, Anhänger des 1124 getöteten Petrus v. Bruys, dann des Diakon Heinrich v. Lausanne † 1149 (daher Henricianer), unterdrückt und zum kirchlichen Gehorsam zurückgebracht erst durch Bernhard v. Clairvaux.

II. **Zeitalter des hl. Bernhard (1115—53).** 1. Bernhard und die Cistercienser. Bernhard, 1091 zu Fontaines bei Dijon geboren als Sohn des burgundischen Edlen Tesselin und der frommen Aleydis, 1113 als 22jähriger Jüngling mit 4 Brüdern und einer Schar von 26 sonstigen Verwandten ins Kloster Citeaux eingetreten, von wo er bereits 1115 zur Gründung und Leitung seines Klosters Clairvaux (Claravallis) entsandt wurde — ist der eigentliche Urheber der Größe des häufig auch nach ihm benannten Cistercienserordens. Von den vier ältesten Tochterklöstern von Citeaux: La Ferté, Pontigny, Morimond und Clairvaux hat keines auch nur halb so viele Kolonien als Enkelklöster der Urstiftung gegründet als Bernhards Kloster (Clairv. 81, La F. 5, Pont. 17, Morimond 26); ja von den sämtlichen 2000 Cistercienser-Mannsklöstern des 13. Jhdts. führt nahezu die Hälfte ihren Stammbaum auf Clairvaux zurück. Auch wurde Bernhard Haupturheber der 1119 eingeführten

Verfassung des Ordens, der s. g. Charta charitatis (sowie indirekter Miturheber der Verfassung des Templerordens und einiger später entstandener geistl. Ritterorden [bes. v. Calatrava und Alkantara, seit 1156]). Desgleichen verdankt sein Orden hauptsächlich ihm, — dem Verursacher des von Konrad III. dem Hohenstaufen und Ludwig VII. von Frankreich geführten zweiten Kreuzzugs (1147—49), dem wunderwirkenden Bußprediger, dem Bekehrer vieler Tausende von Henricianern u. andern Häretikern, überhaupt dem hinreißenden Kanzelredner (Dr. mellifluus) — seine Impulse zu jener großartigen heidenbekehrenden Wirksamkeit, womit die Cisterzienser seit Ende des 12. Jahrhunderts gleich großes Verdienst in kirchlicher wie in zivilisatorischer Hinsicht zu erwerben begannen.

2. Missionen des bernhard. Zeitalters. In Bernhards Zeitalter selbst begann die ruhmreichste Seite der cistercienf. Ordensthätigkeit noch nicht in Kraft zu treten. Haupt-Missionare des kirchlichen Abendlands bis kurz nach Mitte des 12. Jahrhunderts waren vielmehr einige Bischöfe Deutschlands und der Nachbarländer: der Wendenapostel Benno v. Meißen († 1107), der Obotritenbekehrer Vicelin v. Oldenburg-Lübeck (vorher Augustinerchorherr, Abt zu Seegeberg in Holstein, † 1154), der Pommernapostel Otto v. Bamberg (zweimal, 1124 f. und 1127 f. im südlichen und mittleren Pommern thätig, † 1139), der kriegerische Vorpommern-Bekehrer Erzb. Axel v. Roeskild (Zerstörer von Arkona auf Rügen 1168, † 1201) und der Finnen-Apostel Bischof Heinrich v. Upsala (als Märt. † 1158, ein Jahr nach Unterwerfung Finnlands durch König Erich den Heiligen von Schweden). (Vgl. die Evangelistik, Bd. III).

3. Bernhard und die Päpste seiner Zeit. Seit der zwiespältigen Papstwahl v. 1130, wo als Nachf. Honorius' II. seitens der römisch-normannischen Partei Anaclet II. (der Beförderer Rogers II. v. Sizilien zur Königswürde 1130), seitens der kaiserl. Partei Innocenz II. auf den Stuhl Petri erhoben wurde, erlangte Bernhard einen geradezu dominierenden, an die einstige Stellung Hildebrands erinnernden Einfluß auf die Inhaber dieses Stuhles. Dem zu ihm nach Frankreich geflohenen und auf seine Verwendung vom dortigen Episkopat (Synode zu Etampes) anerkannten Innocenz II. verhilft er schon 1133 zur siegreichen Rückkehr nach Rom, wo König Lothar von Innocenz im Lateran zum Kaiser gekrönt wird und sich mit den mathild. Gütern förmlich belehnen läßt. Nach Anaclets Tode 1138 führt Bernhard des folg. Gegenpapsts Viktor Abdankung herbei, worauf das 2. ökum. Laterankonzil 1139 Innocenz II. als alleinigen Papst proklamiert. Durch den hier zum erstenmale verdammten kirchlichen Demagogen und Freiheitsschwärmer Arnold v. Brescia, einen Schüler Abälards und Erneuerer der patarenischen Opposition wider die Simonie, die Reichtümer und das üppige Weltleben des italienischen Klerus, wird später Innocenz mittelst eines Aufruhrs der republikanisch gesinnten Römer in schwere Bedrängnis gebracht und stirbt in diesen Wirren 1143. Sein Nachfolger Cölestin II. läßt sich selbst vom wildflutenden Strome der republikanischen Agitation treiben († 1144); Lucius II. fällt im Kampfe wider die Aufrührer. Eugen III. (vorher röm. Abt, Papst 1145—53) flieht nach Frankreich, wirft sich hier seinem früheren Lehrer und Ratgeber Bernhard ganz in die Arme, hilft mit ihm zusammen jenen 2. Kreuz-

zug ins Werk zu setzen und läßt sich, nachdem endlich K. Roger v. Sicilien ihm die Römer zu Paaren getrieben und er seinen Sitz, zwar nicht in Rom selbst aber doch in Segni aufgeschlagen, die berühmte Mahn- und Lehrschrift De consideratione (5. BB.) als geistl. Regentenspiegel von jenem widmen. Beide sterben kurz nacheinander 1153 (Eugen 8. Juli, Bernhard 20. Aug.; letzterer kanonisiert durch Alex. III. 1173, zum Dr. Eccl. erhoben durch Pius VIII. 1830).

4. Bernhard und Abälard. Als mystischer Theologe von streng orthodoxer und mehr praktisch-kirchlicher als spekulativer Haltung, Vertreter des Wahlspruchs: Tantum Deus cognoscitur quantum dilligitur — also Geistesverwandter mystisch gerichteter Zeitgenossen wie Honor., Rupert, Guigo (s. Nr. I), desgl. wie sein berühmter Pariser Freund Hugo v. St. Viktor, genannt alter Augustinus († 1141), und wie dessen Nachfolger Richard v. St. Viktor, genannt Magnus Contemplator († 1173) — war Bernhard naturgemäßer Gegner des vielfach heterodoxen, eine verwandte skeptisch-aufklärerische Richtung wie früher Erigena und Berengar verfolgenden scholast. Dialektikers Petrus Abälard (geb. 1079 zu Palais in der Bretagne), der seit etwa 1100 teils in teils bei Paris mit glänzendem Erfolge lehrte. Es waren nicht sowohl die allgem. philosophischen Grundansichten dieses gemeinsamen Schülers von Roscelin und Wilhelm von Champeaux, der durch Ineinsbildung der von jenem erlernten nominalistischen und von diesem überkommenen platonisch-realistischen Denkweise seit etwa 1110 zum Begründer des (später zur Alleinherrschaft in der kirchl.-scholast. Tradition gelangten) aristotel. Realismus wurde, als vielmehr seine dogmatischen Heterodoxien, insbesondere seine entschieden modalistische Fassung der Dreieinigkeit (in s. Theologia christiana), dazu auch sein Verhältnis zu Arnold v. Brescia als seinem Schüler, was ihn in Bernhards Augen zu einem gefährlichen Ketzer stempelte und dessen zweimaliges Einschreiten wider ihn bewirkte, auf der Synode zu Soissons 1121, sowie auf der zu Sens 1141. Ein Jahr nach der durch das letzte Conzil über ihn verhängten Verurteilung zu klösterlicher Haft (unter Aufsicht des Abts Petr. d. Ehrwürd. v. Clugny, † 1156) starb Abälard zu St. Marcel b. Chalons 1142, 21 Jahre später im Tode gefolgt von seiner Geliebten Heloise, Äbtissin des einst von ihm gegründeten Klosters Paraklet. — Vgl. über seine Streitigkeiten mit Bernhard, sowie über den sich daranschließenden Trinitätsstreit des letzteren mit Gilbert de la Porree, Bischof v. Poitiers († 1154), unten in der DGesch.

III. **Zeitalter Alexanders III. u. Barbarossa's (1152—90).** In dem hohenstaufischen Heldenkaiser Friedrich I. Rotbart erwuchs dem Papsttum ein kaiserlicher Rivale von ähnlicher Begabung und erfüllt von ähnlichen imperialistischen Ideen wie einst Karl und Otto d. Gr., obschon nicht in gleichem Grade glücklich wie diese seine Vorbilder.

1. Friedrich und Hadrian IV. Von dem nach der kurzen Zwischenregierung des Anastasius IV. 1154 auf Eugen III. gefolgten Papste Hadrian IV. (vorher Cardinal Brakspeare, dem ersten und bisher einzigen Engländer auf St. Peters Stuhl) erlangte Friedr. bei seiner ersten Romfahrt 1155 durch Auslieferung Arnold's v. Brescia und durch die Zeremonie des Steigbügelhaltens (bei Sutri) trotz heftigen Widerstrebens der Römer die Kaiserkrönung. Später erbitterte er Hadrian durch die entschieden anticurialistischen (weltlich-

feudalistischen oder legistischen) Beschlüsse seines Reichstags auf den ronkalischen Feldern 1158. Nur der Tod des Papsts (1159) verhinderte die bereits beschlossene Bannung des Kaisers. Es erfolgte nun eine zwiespältige Wahl ähnlich der des Jahres 1130; die kaiserliche Partei wählte Viktor IV., die curialistisch-hierarchische Alexander III. (vorher Card. Roland Bandinelli).

2. Alexander III. (1159—81), von allen Päpsten seines Jhdts. der Gewaltigste, wurde, gestützt auf die Bundesgenossenschaft der lombardischen Städte, nach wechselvollen Kämpfen von fast 18jähriger Dauer seiner kaiserlichen Gegenpäpste Herr. Den dritten derselben, Calixt III. (nach Viktor IV. und Paschal III 1164—68), mußte der bei Legnano durch die Lombarden besiegte und gedemütigte Kaiser auf dem Friedenskongresse zu Venedig 1177 fallen lassen. Ebenda erkannte er die Freiheit der lomb. Städte an und entsagte den kaiserlichen Hoheitsrechten über Rom. — Schon vorher hatte Alexander im Streite mit König Heinrich II. von England, dem Begründer des Hauses Plantagenet (1154—89), glänzend gesiegt. Heinrich mußte seine Konstitutionen v. Clarendon (1164), zur Wahrung der königl. Gerichtsbarkeit über Englands Klerus (1. Vakante Bistümer besitzt und genießt der König nach dem jus regaliae; 2. die Cleriker sind dem Spruche der weltlichen Gerichte unterworfen; 3. kein königlicher Beamter oder weltlicher Großer kann ohne königliche Zustimmung gebannt werden; 4. es sollen keine Appellationen über See ohne des Königs Genehmigung stattfinden) durch Vertrag mit dem längere Zeit verbannt gewesenen Erzb. Thomas Becket von Canterbury 1170 wieder aufgeben. Sodann hatte er, wegen Mitschuld an der bald darauf erfolgten Ermordung dieses Kirchenfürsten, öffentliche Kirchenbuße (durch Wallfahrt zu dessen Grabe, Empfang von Geiselhieben 2c.) zu leisten (1174). — So Sieger über seine beiden Hauptgegner hielt Alexander 1179 ein zahlreich, von fast 300 Bischöfen, besuchtes 3. Laterankonzil (das 11. abendländisch-ökum), zur Abstellung der durch das lange Schisma verursachten Schäden. Hauptbeschluß (behufs Verhinderung künftiger Doppelwahlen): zu einer gültigen Papstwahl sollen zwei Drittel sämtlicher Kardinalstimmen erforderlich sein.

3. Alexander gegen die Albigenser und Waldenser. Das dritte Laterankonzil that die ersten ernsteren Schritte wider die seit Mitte des Jahrhunderts in Südfrankreich und Norditalien mächtig ausgebreiteten manichaisierenden Häretiker, damals meist Katharer (= Ketzer), später gewöhnlich Albigenser genannt (sonst auch Sabatati, d. i. Holzschuhleute; ferner Bulgaren oder Bougres, Publicani, Patareni, Tisserands 2c.). Dieses abendländische Seitenstück zum Paulicianismus und Bogumilismus des Orients — seine Verwandtschaft mit diesen und den alten Manichäern teils durch mehrere jener Namen, teils durch Gegliedertsein seiner Gemeinden in die beiden Grade der Credentes [Crezentz] und der Perfecti oder Boni homines [Bos homes, Bos crestias] verratend, — zählte besonders in Südfrankreich Hunderttausende von Bekennern; diese hatten 1167 zu St. Felix de Caraman bei Toulouse ein großes Konzil, unter Leitung des Ketzerpapstes Niquinta und mit ziemlich offenem Hervortreten der zahlreichen Teilnehmer, abgehalten. Daher Excommunikation dieser Häretiker durch das Konzil von 1179, welches auch eine Bitte der damals im Entstehen begriffenen reineren und mehr nur biblisch-

praktisch gerichteten Sekte der Armen v. Lyon oder Waldesier (Pauperes de Lugduno, Leonistae oder Societas Valdesiana), d. h. der Anhänger des seit 1170 als Bußprediger in apostolischer Armut aufgetretenen Lyoner Kaufmanns Valdez (erst in späten Quellen: Petrus Waldus) um Schutz gegen das Einschreiten des Lyoner Erzbischofs wider ihr Bibellesen und Predigen abwies. Später ließ Alexander noch eine Art von Kreuzzug wider die Katharer unter Abt Heinrich von Clairvaux als seinem Legaten veranstalten. Sein Nachfolger Lucius III. (1181—85) setzte diese Schritte wider beide Sekten fort; unter ihm wurden auch die Waldesier durch ein Konzil zu Verona (1183) förmlich gebannt.

4. Sonstige Heterodoxien und Lehrstreitigkeiten der Zeit. Ohne Tendenz zur Sektenbildung opponierten der mehr und mehr verweltlichenden Kirche und Hierarchie im Zeitalter Alexanders einzelne prophetisch begabte Persönlichkeiten, die auf Grund apokalyptischer Visionen schwere Gerichte über die entartete Christenheit als Vorbereitungen zu einem neuen Zeitalter des Geistes weissagten. So die beiden rheinischen Prophetinnen Elisabeth von Schönau († 1165) und Hildegard von Bingen († 1178); desgleichen Abt Joachim von Floris (Fiore in Calabrien † 1202), aus dessen mystisch-apokalyptischer Geschichtsspekulation im folgenden Jahrhundert das „Ewige Evangelium" der häret. Franziskaner hervorgebildet wurde. — Wiewohl selbst teilweise heterodox, richtete Joachim doch einen Angriff auf die dialektische Behandlung des Trinitätsdogmas durch Petrus Lombardus (Prof. und seit 1159 Bisch. v. Paris, † 1164), den gefeiertsten Vertreter der kirchl. Scholastik seit Mitte des Jahrhunderts, dem er Tetratheismus glaubte vorwerfen zu sollen. Andre Angriffe erfuhr der Lombarde durch den Pariser mystischen Theologen Walter v. St. Viktor (1180), der seine aristotelisch-dialektische Methode als verwirrend verdächtigte und ihn samt seinem Lehrer Abälard als zu den Quatuor labyrinthi Franciae gehörig darstellte. Ein anderer wichtiger Lehrstreit des Zeitalters betraf den vom Propst Folmar v. Triefenstein in Franken († 1181) gemachten Versuch zur Wiedererneuerung des Adoptianismus, gegen welchen (um 1160) die mystischen Theologen Gerhoch und Arno v. Reichersberg († 1169 und † 1175) auftraten.

5. Lombardus und Gratianus. Sentenziarier und Dekretisten. Trotz jener Anfeindungen verschaffte das Lehrbuch des Lombardus (Sententiarium ll. IV, 1159) bald sich allgemeinen Eingang, wurde (bes. seit einer ihm günstigen Entscheidung des 4. Laterankonzils 1215) zum Haupttextbuch der abendländisch-kirchlichen Dogmatik (daher Sententiarii der Name aller folg. Scholastiker) und trug mächtig bei zur allgemeinen Einbürgerung sowohl der philos. Grundlehren des von Abälard begründeten aristotel. Realismus, als des speziell vom Lombarden, zum Teil als Schüler Hugos v. St. Viktor, ausgebildeten Lehrstücks von den sieben Sakramenten u. anderer Hauptfaktoren des röm.-kirchl. Lehrsystems (Substanzverwandlung; Bußsatisfaktionen; Fegfeuer-Abläſſe ꝛc.). — Eine ähnliche grundlegende Leistung für die kirchenrechtliche Lehrtradition des späteren MAs. war kurz zuvor durch des Bolognesers Rechtslehrers Gratianus Concordantia discordantium canonum, das s. g. Decretum Gratiani (nach d. gewöhnl. Annahme 1150, nach E. Friedberg aber schon um 1140) geschaffen worden. Daher „Decretistae" gemeinsame Be-

zeichnung der späteren kanon. Rechtslehrer (im Gegensatz zu den Legistae oder weltlichen Juristen).

6. Die kirchliche und nationale Kunst im Zeitalter Barbarossas bezeichnet, soweit insbesondere Baukunst und Skulptur in Betracht kommen, den Höhepunkt ihres romanischen Entwicklungsstadiums (Dome von Braunschweig, Roeskild, Durham, Worms, Bamberg, Mainz rc.; Kirchen von Laach, Gelnhausen rc.). Daneben treten in Nordfrankreich die frühesten vereinzelten Anfänge des s. g. gotischen od. Spitzbogenstils (auch Augival-Stil, st. ogivale; auch op. francigenum etc.) hervor; z. B. die unter Ludwig VII. und Abt Suger erbaute Klosterkirche v. St. Denis, um 1150; die Par. Notredamekirche seit 1164; die Kathedrale v. Chartres (got. ausgebaut eigentl. erst seit 1195).

7. Neue Mönchs- und geistl. Ritterorden sah die Barbarossa'sche Zeit in ziemlicher Zahl entstehen. a) Wohltätigkeitsorden: Kreuzträger (Cruciferi) als bürgerl. Spitalorden in Bologna um 1160 entst., spät. auch in Deutschl. ausgebreitet; die Genossenschaft der Beghinen und Begharden, angeblich von Lambert le Beghe, berühmtem Priester und Prediger zu Lüttich um 1170 gestiftet, zu beträchtl. Ausdehnung erst seit dem 14. Jhdt. gelangt; der Ord. der Hospitaliter vom h. Geist (popul. „Geister"), gest. um 1180 durch Guido v. Montpellier († 1208); der Humiliatenorden in Mailand, s. älteren Grundlagen nach schon ins 11. Jahrhdt. zurückreichend und in einem Teil seiner Mitglieder, den s. g. Pauperes Italici, später mit den Waldesiern oder Pauperes de Lugduno in Verkehr getreten. — b) Einsiedlerorden: die Genossenschaft vom Berge Karmel, gestiftet von Berthold aus Calabrien 1156, später als Karmeliter-O. einer der Hauptbettelorden geworden. — c) Geistl. Ritterorden: in Spanien die Orden v. Calatrava und Alcantara um 1156 (s. o. Nr. II); in Palästina gelegentlich des 3. Kreuzzugs und der Belagerung Accos nach Kaiser Barbarossas Tode (1190) der deutsche Ritterorden, hervorgegangen aus einem von Bremer und Lübecker Kaufleuten vor Acco gestifteten Hospital zur Verwundeten-Pflege.

8. Die morgenländische Christenheit erlebte unter Kaiser Manuel Komnenus (1143—80) eine Zeit ähnlicher vielseitiger Regsamkeit und Blüte auf scholastisch-theologischem und mönchisch-asketischem Gebiete, wie das Abendland um dieselbe Zeit. Interessante Parallelen sind insbesondere a) Nikolaus v. Methone († 1180), Nicetas Choniates (1204) und andere gelehrte aristotel. Scholastiker als Geistesverwandte eines Abälard, Hugo und Richard v. St. Viktor, Lombardus rc.; b) die von Kaiser Manuel veranlaßten Lehrstreitigkeiten über verschiedene spitzfindige christologische und theologische Fragen (1156—66) als Seitenstücke zu jenen abendländischen Kontroversen zwischen dem Lombarden, Gilbert de la Porree, Folmar rc. und ihren Gegnern; c) die biblisch-praktische Haltung des gelehrten Antischolastikers Erzb. Eustathius v. Thessalonich († 1194), Gegners verschiedener Extravaganzen der damaligen Athos-Mönche, als eines Geistesverwandten von Joh. Sarisberiensis, Petrus Cantor, Walter v. St. Viktor rc.

IV. **Das Papsttum auf dem Gipfel seiner Macht: Innocenz III. und Honorius III. Die Bettelorden.** Nach den kürzeren Pontifikaten von Urban III. (1185—87), Gregor VIII., dem Urheber des Aufrufs zum 3. Kreuzzuge (1187), Clemens III. (—91) und Cölestin III. (—98), von welchen der letztgenannte

gegenüber dem gewaltigen Staufenkaiser Heinrich VI. seine Selbständigkeit kaum zu behaupten vermochte, bestieg der machtvollste und genialste aller Päpste des MA., der glücklichste Nacheiferer Gregors und der gregorianischen Ideen, den päpstlichen Stuhl: Innocenz III. (1198—1216), vorher Lothar Conti, Graf von Segni, geb. zu Anagni 1160, theol. und kanonistisch ausgebildet zu Paris und Bologna, schon unter Clemens III. als Kardinaldiakon einflußreicher Ratgeber dieses Papsts, dann 7 Jahre zurückgezogen lebend; wichtig auch als Verfasser der tiefsinnigen, düster asketischen Schrift De contemptu mundi, ferner als Urheber von ungefähr 4000 scharfsinnigen kanonistischen Rechtsentscheidungen (gesammelt v. Bernhard de Compostella und Petr. Capuanus) und von 5316 päpstlichen Regierungserlassen (verzeichnet in Potthasts Regesta Pontificum 1873); überhaupt der größte Gesetzgeber unter den mittelalterigen Päpsten, aber freilich auch der Schöpfer der Inquisition.

1. Äußere Erfolge von Innocenz' theokratisch-absolutistischem Machtstreben: Unterwerfung der Römer und Vertreibung der von Heinrich VI. eingesetzten weltlichen Feudalherren aus dem Kirchenstaate (—1205); beim Tode Constanzes (1198) Übernahme der vormundschaftlichen Regierung für den minderjährigen König Friedrich v. Sizilien; später 1212 Entsendung desselben gegen Otto IV. zur Erlangung der deutschen Königskrone (Sieg Friedrichs bei Bovines 1214; dann Krönung in Aachen 2c.). 1200: Demütigung Philipp Augusts v. Frankreich wegen Verstoßung seiner Gem. Ingeborg um der Herzogin Agnes v. Meran willen; 1204: Krönung Peters v. Aragonien in Rom als Vasallen und Tributärs des päpstlichen Stuhls; Demütigung der Könige Sancho I. v. Portugal und Alfons IX. v. Laon wegen Heiraten mit nahen Verwandtinnen, die sie entlassen müssen; Begründung einer päpstlichen Oberlehnsherrschaft über Polen unter K. Lesco dem Weisen; desgleichen Einverleibung Ungarns, Bulgariens (unter K. Johannitius, von ihm gekrönt 1204), und Großserbiens (unter Schupan oder König Wulkan, gekrönt 1204) in sein „päpstliches Staatensystem". Demütigung des engl. Königs Johann ohne Land wegen Nichtanerkennung des Erzb. Stephan Langton v. Canterbury, mittelst Interdikt, Bann und Absetzung (1208—13). Endlich als glänzendster Triumph: Mitwirkung bei Begründung des lat. Kaisertums Konstantinopel durch den s. g. vierten Kreuzzug 1204; Bestätigung Balduins I. v. Flandern als ersten Kaisers dieses Reichs und Ernennung Thomas Morosinis zum ersten lateinischen Patriarchen von Konstantinopel. (Schon vorher: 1199 Gewinnung des Fürsten Leo v. Kleinarmenien zum Anschluß an die röm. Kirche und Bestellung eines lat. Metropoliten für Armenien).

Auch zwei wichtige Fortschritte der kirchl. Heidenmission in Nordeuropa gehören zu diesen äußeren Erfolgen des großen Papstes: die Bekehrung der Livländer — vorbereitet durch Meinhart aus Seegeberg, Gründer der Kirche zu Üxküll 1185 und ersten Bischof daselbst 1188—96; besonders energisch betrieben durch den Cistercienserabt Berthold von Loccum († 1198) und den Bremenser Domherrn Albrecht v. Buxhöwden, seit 1201 Bischof v. Riga, 1202 Gründer des geistl. Ritterordens der Schwertbrüder und teils durch diesen Orden teils durch Cisterciensermönche die Bekehrung der Liven und Esthen mächtig fördernd († 1229); ferner die Anfänge der Preußen-Be-

kehrung durch polnische Cistercienser aus den Klöstern Lekno und Oliva (Abt Gottfried seit 1207; Bischof Christian seit 1214).

2. Inneres; das 4. ökumenische Laterankonzil und die Ketzerbekämpfung. Auf kirchlich-kultischem und disziplinarem Gebiete griff Innocenz, außer durch zahlreiche frühere Gesetzgebungsakte, besonders durch die Dekrete seines 4. Laterankonzils (1215) ein. Verordnung einer jährlich mindestens einmaligen Ohrenbeichte; Sanktionierung des Transsubstantiationsdogmas (vgl. Nr. III, 5) und der Communio s. una specie; Maßregeln zur Hebung der theol. Bildung des Klerus, zur Beschränkung des bischöflichen Ablasses, zur Ermäßigung der überstrengen Ehegesetze (fortan 4., nicht mehr 7. Grad der Blutverwandtschaft als Grenze für die Abschließbarkeit einer Ehe rc.) gehören zu den wichtigsten Erlassen dieser glänzenden von fast 1500 Prälaten, dabei 71 Erzbischöfen, 412 Bischöfen, über 800 Äbten besuchten Versammlung. Außerdem bestimmt dieselbe näher die bürgerlichen Folgen des gr. Bannes, überweist den bischöflichen Sendgerichten das Aufspüren und Bestrafen der Häretiker als Hauptgeschäft, verdammt die Albigenser Südfrankreichs und spricht dem Grafen Simon v. Montfort die Besitzungen des mächtigen Beschützers der letzteren, des Grafen Raymund VI. v. Toulouse, zu. Schon seit 1208 (wegen Ermordung des Legaten Peter v. Castelnau) hatte Innocenz durch Abt Arnold v. Citeaux unter diesen Ketzern der Languedoc das Kreuz predigen lassen und so den 20jährigen furchtbar blutigen und greuelvollen Albigenserkrieg (1209—29) eingeleitet. Andere ketzerbekämpfende Maßregeln waren friedlicherer Art; so aus Anlaß der Entdeckung der pantheist. Sekte des hl. Geistes zu Paris (1204, und dann wieder 1209, wo 10 Angehörige derselben mit dem Goldschmied Wilhelm an der Spitze, verbrannt wurden) ein Verbot des Studiums der aristotel. Schriften über Physik und Metaphysik, das 1215 bestätigt, aber bereits 1231 wiederaufgehoben wurde. Ferner eine Verdammung der pantheistischen und universalistischen (apokatastasian.) Ortlibarier-Sekte in Straßburg 1212; sowie schon 1209 ein Versuch zur Gewinnung der Waldesier Lyons für die kath. Kirche durch Umwandlung dieser Pauperes de Lugduno in den mönchsartigen Laienverein der Pauperes catholici, welchem Versuche freilich bald entschiedene Verdammung der als unverbesserlich erkannten Sekte durch das Laterankonzil 1215 folgte.

3. Die Bettelorden des Franziskus und Dominikus. Die Vermehrung der vorhandenen Mönchsgenossenschaften durch neue Stiftungen ließ Innocenz durch einen Beschluß des Laterankonzils verbieten. Doch hatte er während seines 18jährigen Pontifikats die Entstehung mehrerer Orden genehmigt; so des schon genannten livl. Schwertbrüder- und des Hospitaliterordens; ferner 1198 der von dem Einsiedler Joh. v. Matha in Cerfroi bei Meaux gestifteten Trinitarier oder Mathuriner zur Loskaufung gefangener Christen aus der Sklaverei bei muhammedan. Völkern (Ordo S. Trinit. de mercede, — 1218 nachgeahmt von Petr. Nolaskus durch seinen Ordo B. Virg. Mariae de Mercede). Bei weitem die wichtigsten dieser monastischen Gründungen betrafen die beiden Erstlinge des durch seine äußerste Verschärfung des mönch. Armutsgelübdes gegenüber allen früheren Orden charakterisierten Instituts der Mendikanten- oder Bettelorden. Zuerst trat ins Leben der Orden der minderen Brüder (fratres minores) oder Franziskaner, gestiftet 1209 durch

den hl. Franziskus v. Assisi (früher Giovanni Bernardone, geb. 1182, bei seinem ersten Nachsuchen um Genehmigung seines Werks vom Papste zurückgewiesen, dann mehr nur geduldet als eigentlich bestätigt) sowie in seinem weiblichen Teile 1212 durch dessen Freundin Clara Sciffi (daher Clarissinnen). Es folgte 1215 der Orden der Predigerbrüder (fratres praedicatores) oder Dominikaner, gestiftet von Domingo (Gusman?) aus Calaruega im kastil. Bistum Osma (geb. 1170, theologisch gebildet zu Osma und Palenca, als Bußprediger und Ketzerbekehrer unter den südfranzösischen Albigensern thätig, zur Stiftung einer Predigergenossenschaft mit Augustinerchorherren-Charakter ermächtigt durch Innocenz III., zum Gelübde der völl. Bettelarmut nach franziskanischem Muster erst etwas später infolge persönlichen Bekanntwerdens mit Franziskus übergegangen).

4. Honorius III., der päpstl. Nachfolger des (16. Juli 1216 zu Perugia verstorbenen) Innocenz, kann zwar in kirchenpolitischer und gesetzgeberischer Hinsicht mit seinem großen Vorgänger entfernt nicht verglichen werden — sein eilfjähriges Pontifikat (1216—27) ist besonders bezeichnet durch die bewundernswerte Geduld, womit er (gemäß s. Wahlspruche: „Volo procedere mansuetudine potius quam rigore") der von Jahr zu Jahr hinausgeschobenen Erfüllung des Kreuzzugsversprechens Friedrichs II. entgegenharrte — wirkte aber zur Vollendung des im Entstehen begriffenen Instituts der beiden Bettelorden angelegentlich mit und schuf so dem Papsttum gleichsam ein stehendes Heer und eine der wirksamsten Stützen seiner Interessen. 1216 bestätigte er die (übrigens vorerst noch nicht fertig ausgebildete) Regel des Dominikus, 1223 die des männlichen Teils oder s. g. „ersten Ordens" des Franziskus, sowie im folg. Jahre die des franziskanischen „zweiten Ordens" (der Clarissen) und des kurz zuvor entstandenen „dritten" oder Tertiarier-Ordens (tertius ordo de poenitentia), einer Laienbrüderschaft, wie sie später auch für den Dominikanerorden, unter dem Namen: Fratres et sorores de militia Christi, errichtet wurde. Dominikus war schon am 4. Aug. 1221 zu Bologna gestorben. Franziskus † 4. Okt. 1226 in seinem Lieblingsheiligtum, der Portiunculakirche bei Assisi, zwei Jahre nach Empfang der Wundenmale Christi (Stigmata, Gal. 6, 17) durch die berühmte Seraphsvision.

V. **Friedrichs II. und der letzten Hohenstaufen Kampf mit den Päpsten (1227—72). Höchste Blüte der Scholastik und der Gotik.** *1.* Gregor IX. (1227—41), vorher Hugolino Gr. v. Segni, ein Neffe und Geistesverwandter Innocenz' III., aber leidenschaftlicher und minder maßvoll, darum auch weniger glücklich als dieser, veranstaltet, unterstützt durch den kanonistisch gelehrten Dominikaner Raimund de Pennaforte eine wichtige Bereicherung der päpstl. Kirchenrechtslitteratur (Decret. Gregorii ll. V, als Forts. des Decr. Gratiani, 1234), läßt durch ebendenselben die Regel des Predigerordens fertig ausarbeiten und begünstigt sowohl diesen Orden — dessen Mönche er als praedicatores apostolicos den Bischöfen empfiehlt und (1232, bald nach den die Albigenserkriege beendigenden Friedensschlüssen von Meaux und Paris 1229) zu inquisitores haereticae pravitatis (Domini canes, nach späterem Witzworte) bestellt — als die Franziskaner auf alle Weise. Den Stifter der letzteren sprach Gregor IX. schon 1228 heilig, den Dominikus 1233. Auch er begünstigte die Bildung zweier neuer Bettelorden: der Serviten (Servi b. Mariae Virginis

oder Fratres de Ave Maria, gestiftet durch sieben fromme Edelleute zu Florenz 1233) und der Karmeliter (vom Berg Karmel ins Abendland übergesiedelt u. in einen Mendikantenorden umgewandelt seit 1238; später zu weiter Ausbreitung gelangt, während die Serviten im wesentlichen auf Ital. beschränkt blieben. Dagegen konnte er die im Schoße des ältesten und mächtigsten dieser Vereine, des Minoritenordens, frühzeitig hervorgetretene Spaltung zwischen einer rigorosen oder zelatorischen (spiritalen) Partei unter Antonius v. Padua († 1231) und zwischen den laxeren Kommunitätsbrüdern unter Elias v. Cortona († 1253), welche letztere einen gemeinsamen Güterbesitz der Insassen der Ordenshäuser für zulässig erklärten (daher fratres de communitate), nicht verhindern. — In Verbindung mit jener die Inquisition begründenden Thätigkeit stand Gregors fördernde Einwirkung auf die Ausbildung des Teufels- und Hexenaberglaubens (bes. durch die berüchtigte Bulle geg. die Stedinger in Friesland, 1233).

Im Kampfe wider Kaiser Friedrich II. zog Gregor zweimal den Kürzeren. Der Kaiser stellte im 5. Kreuzzuge (1228—30) auf unblutige Weise, nämlich durch Vertrag mit Sultan Kamel das KR. Jerusalem wieder her, um des Papsts Bannstrahlen sich nicht kümmernd und denselben nach seiner Rückkehr zum Friedensschlusse von San Germano und zur Aufhebung des Bannes nötigend. Von 1236 an stritt er siegreich wider die mit Gregor verbündeten lombardischen Städte, verschaffte seinem Sohne Enzio durch Heirat die sardinische Königskrone, und vereitelte durch dessen Seesieg über die Genuesen bei Meloria 1241 (Gefangennahme der nach Rom fahrenden franzöf. und oberital. Prälaten) des Papstes Absicht, ein großes römisches Konzil wider ihn zu halten. Gleich darauf starb Gregor IX. (21. Aug. 1241); nach wenigen Wochen folgte ihm sein Nachfolger Cölestin IV. im Tode nach. Erst nach fast 2jähriger Sedisvacanz bestieg den päpstlichen Stuhl:

2. Innocenz IV. (1243—54), vorher Sinibald Fiesco Graf von Lavagna, der gleich schlaue wie leidenschaftliche Todfeind Friedrichs II. und des ganzen Hohenstaufischen Hauses. Seine Flucht nach Lyon und Abhaltung eines neuen (des 13.) ökumen. Konzils daselbst (Conc. Lugdunense I) 1245, wo Friedrich in den stärksten Ausdrücken als Gotteslästerer, Kirchenräuber und Ketzer gebannt und für abgesetzt erklärt wird, ohne daß die vermittelnde Fürsprache Louis IX. des Heiligen (zu Clugny 1246) oder das günstige Ergebnis eines von dem gebannten Kaiser beim Erzbischof v. Palermo bestandenen Glaubensexamens den zürnenden Papst zu versöhnen vermag. Friedrich stirbt, durch die Lombarden bei Parma und an der Fossalta (Enzio's Gefangennahme, 1249), besiegt, in ziemlich bedrängter Lage 1250. Sein Sohn Konrad IV. kämpft zwar, wie früher in Deutschland gegen die schattenhaften Gegenkönige Heinr. Raspe und Wilhelm v. Holland, so seit 1251 in Unteritalien gegen des Papstes Verbündete glücklich, stirbt aber schon 1254, einige Monate vor dem Papste. — Im Kampfe gegen Konrads tapferen Halbbruder König Manfred von Sizilien lehnen Innocenz' Nachfolger Alexander IV. (1254—61), Urban IV. (—64) und Clemens IV. (—68) sich enge an Frankreich an. Der von Urban mit Sizilien belehnte Bruder des hl. Ludwig, Karl v. Anjou, raubte durch die Siege v. Benevent 1266 und Tagliacozzo 1268 den letzten Hohenstaufen Manfred und Konradin ihr Erbreich und Leben,

wurde aber den Päpsten fortan ein unruhiger Nachbar und aufrührerischer Vasall — gleichwie auch sein asketisch frommer Bruder Ludwig durch mehrfache Bethätigung nationalkirchlichen Unabhängigkeitsstrebens ihnen unbequem wurde. Derselbe zog 1260 die höheren Prälaten Frankreichs vor den königl. obersten Gerichtshof durch den s. g. recursus ad principem, und ließ 1269 eine Pragmatische Sanktion wider des Papsts Clemens IV. Geldforderungen und Eingriffe in die Klerikerwahlen ergehen.

3. Neue Kreuzzugs- und Missionsunternehmungen. Während Ludwigs des Heiligen beide Kreuzzüge (der s. g. sechste nach Ägypten 1248—54, und der siebente nach Tunis 1270) weder das 1244 in die Hände der Chowaresmier gefallene Jerusalem befreien, noch den Fall des lat. Kaisertums in Konstpl. durch Michael Paläologos 1261, oder die Einnahme Antiochias durch den Mamelukkensultan Bibars 1268 verhindern konnten, gediehen mehrere von Gregor IX. eingeleitete und von Innocenz IV. fortgeführte nord- und osteuropäische Missionsunternehmungen um so besser. So vor allem die Bekehrung der Preußen, gewaltsam erzwungen durch Besiedelung und Unterwerfung ihres Landes seitens des deutschen Ritterordens (1228 erste Einwanderung von 20 Rittern und 100 Knappen unter Hermann Balk; 1237 Vereinigung des deutschen mit dem livländ. Schwertbrüderorden; 1243 kirchl. Organisation des neuen Ordensstaats durch Einteilung in 4 Bistümer unter dem Erzbistum Riga; bis 1283 Vollendung des Bekehrungswerks, durch Unterwerfung Sudauens). Die Christianisierung des benachbarten Litthauen mußte, ungeachtet der vorübergehend erzwungenen Bekehrung seines Fürsten Mindowe 1252, bis ins 14. Jahrhdt. vertagt bleiben. Ebenso blieb es, was die Gewinnung der seit Dschingischan über Osteuropa und das westl. Mittelasien ausgebreiteten Mongolen fürs Christentum betrifft, zunächst nur bei einer Reihe kühner aber erfolgloser Missionsversuche, wobei Angehörige der beiden Bettelorden des h. Franz und Dominikus die ersten Proben missionarischen Unternehmungsgeistes ablegten (1245: Gesandtschaft Innocenz' III. an Großchan Gajuk, 3 Franziskaner und 4 Dominikaner, mit Simon v. St. Quentin als Reisebeschreiber. 1253 f.: Entsendung mehrerer Franziskaner unter Wilh. de Rubruquis an Chan Mangu durch Ludwig dem Heiligen).

4. Der Scholastik begannen die Bettelorden schon bald nach ihrer Begründung rüstige wissenschaftliche Kräfte zuzuführen. Kurz nachdem 1256, mittelst Bestätigungsdekrets Alexanders IV. durch den in der Diözese Langres entstandenen Augustiner-Eremitenorden die Vierzahl der größeren Genossenschaften dieser Art (populär: die „vier Schäferhunde zur Bewachung von Christi Schafstall") voll geworden war, wurde trotz des heftigsten Widerspruches seitens des Pariser Theologen Wilhelm v. St. Amour, dessen Streitschrift De periculis novissimorum temporum 1255 die Bettelmönche als Vorläufer des Antichrists bezeichnete, theologischen Lehrern aus dem Franziskaner- und dem Dominikaner-Orden das Recht akademische Lehrstühle zu besetzen zunächst für die Pariser Universität zugesprochen (1257). Vier Jahre später erlangte der neue Augustinerorden dasselbe Recht. Die größten Koryphäen der Scholastik des 13. Jahrhdts. waren bereits Angehörige des Ordens des hl. Franz und Dominikus. Zu ersterem gehörten Alexander Halesius, genannt Dr. irrefragabilis († 1245), der erste „Summist", d. h. Verfasser eines für

alle folgenden mustergültig gewordenen scholast. Lehrsystems unter dem Titel Summa theologica; Johannes Fidanza oder Bonaventura, genannt Dr. seraphicus († 1274), General des Franziskanerordens und Biograph von dessen Stifter, seiner theol. Lehrweise nach eigentlich mehr Mystiker als Scholastiker, sowie der etwas jüngere Duns Scotus (s. u. VI). Zum Predigerorden: Albertus Magnus, genannt Dr. universalis († 1280, geb. 1193 als Graf v. Bollstädt zu Lauingen, Lehrer in Köln, Paris und an andern Orten, 1254 Franziskanerprovinzial für Deutschland, 1260—62 Bischof in Regensburg, zuletzt in Köln wirkend), wegen der Vielseitigkeit seines Wissens und Könnens ähnlich wie einst Gerbert als Schwarzkünstler verrufen, sowie sein großer Schüler Thomas v. Aquino, genannt Dr. angelicus († 1274; geb. 1227 in Roccasicca als calabresischer Grafensohn, im Predigerorden seit 1243, zu Paris 1257 zus. mit Albertus und Bonaventura bei Erstreitung des Lehrrechts an der Univ. beteiligt), Verfasser des kunstvollst auf- und ausgebauten aller Lehrsysteme der röm. Scholastik in s. Summa theologica in 3 Teilen. Thomas wurde durch Sixtus V. 1587 zusammen mit Bonaventura zum Dr. ecclesiae erhoben.

5. Antischolastische und prakt.-myst. Theologen. Gleichzeitig schließen schon einige gelehrte Vertreter des Mendikantentums sich einer der Scholastik in reformatorischem Geiste gegenübertretenden biblisch-praktischen Richtung an. So neben einigen andren — wie Bischof Roger Großhead v. Lincoln († 1253), wie der Franziskanertertiarier Roger Baco in Oxford, (Dr. mirabilis oder profundus, † 1292 oder 94) und der Dominikaner Kardinal Hugo v. St. Caro († 1263; wichtig als Bibelerklärer in s. Postilla, sowie als Urheber der heutigen bibl. Kapiteleinteilung durch seine Vulgata-Concordanz Ludwigs des hl. Beichtvater Robert v. Sorbon († 1274) — namentlich einige berühmte mystisch-asketische Schriftsteller und Volksprediger des Franziskanerordens aus ders. Zeit: David v. Augsburg († 1271) und Berthold v. Regensburg († 1272).

6. Die christliche Kunst feiert gleichzeitig mit dem Aufblühen und ersten Umsichgreifen der Bettelorden eine Epoche hoher Blüte auf mehreren Hauptgebieten. a) Für die Baukunst ist unser Zeitabschnitt die klassische Epoche der Gotik. Aus der noch mit romanischen Elementen versetzten Frühgotik Frankreichs (s. o. S. 129) bildet sich bei deren Übergang zu den Nachbarvölkern die s. g. Feingotik hervor, ausgezeichnet durch das edelste Ebenmaß aller Formen und durch Vermeidung aller allzu üppigen Fülle des Schmucks. Erste deutsche Hauptbeispiele: Liebfrauenkapelle zu Trier 1227; Elisabethkirche zu Marburg 1235—83; dann Dom zu Köln seit 1248 [Begründer: Erzb. Konrad von Hochstaden; wahrscheinl. Urheber des Plans: Meister Heinrich Sunere: angeblich dabei beteiligt auch Albertus Magnus]; zu Freiburg seit c. 1260; zu Straßburg seit 1275. Frühestes ital. Beispiel: die Grabkirche des h. Franz zu Assisi 1228. Französ. Hauptbauten: Kathedrale von Rheims [1212 ff.], v. Amiens [1220 ff., in ihrem Chore vorbildlich geworden für den Kölner Dom], von Tours, Rouen ꝛc. Engl. Hauptbeispiele: Kath. v. Lincoln, Glasgow ꝛc., etwas jünger die Prachtkirchen von Canterbury, York, Litchfield ꝛc. — b) Für die Plastik macht, neben vielen ihren Namen nach unbekannten deutschen Meistern (Urhebern der Skulpturen der Kirchen

zu Hildesheim, Freiberg, Halberstadt ꝛc.) besonders der Ital. Nicolo Pisano († 1274) Epoche. — c) Für die Malerei bahnt die in Pisa und Siena blühende Malerschule des hl. Lukas (mit Guido v. Siena 1220, Giunta v. Pisa ꝛc.) eine Zeit höheren Aufschwunges an; aus ihr geht Cimabue in Florenz hervor († 1300). — d) die geistl. Poesie erfährt wichtige Förderung durch eine Reihe franziskanischer Hymnendichter Italiens, wie Franziskus selbst (als Sänger des Sonnen-Hymnus, De la frate Sole), Thom. de Celano † 1260 (Dies irae); Giacomo v. Verona; Bonaventura (Recordare s. Crucis); der etwas jüngere Jacoponus † 1306 (Stabat mater), — desgl. durch die Dominikaner Thomas v. Aquin (Pangue lingua gloriosi; Lauda, Sion, Salvatorem), Albertus Magnus (Ave, praeclara maris stella), Gonzalo v. Berceo ꝛc.

VI. **Letztes Viertel des 13. Jahrhunderts. Papst Bonifaz VIII. (1294—1303).** *1.* Gregor X. Die Lyoner Union und ihre Wiederauflösung. Das von Papst Gregor X., dem Nachfolger Clemens' IV. nach 2jähriger Sedisvakanz (1271—76), nach Lyon berufene 14. ökumen. Konzil (Lugd. II, 1274) verfehlte zwar einen Hauptzweck seines Zusammentritts: die Bewirkung eines neuen Kreuzzugs, zu welchem weder Phil. IV. v. Frankreich, noch Rudolf I. v. Deutschland noch sonst ein abendl. Monarch zu bewegen war, faßte indessen einige sonstige Beschlüsse von Wichtigkeit. So die Novelle zum Papstwahlgesetze, wodurch die wählenden Kardinäle ihren Akt in einem vermauerten Konklave, zur Beeilung angetrieben durch verkürzte Speiserationen, vornehmen sollten (in dieser Weise gültig wenigstens bis 1351); eine neue Regelung der Rechtsverhältnisse der weltl. Herrschaft des Papsts, wodurch Kaiser Rudolf allen Hoheitsrechten über Rom, den Kirchenstaat und die mathild. Erbgüter entsagte; endlich die Aufrichtung einer kirchlichen Union mit den Byzantinern auf Antrag des Kaisers Michael Paläologos (1260—82) und des von diesem entsandten konstpl. Patriarchen Johannes Bekkos (*Βέκκος*, vorher kaiserl. Bibliothekar). Dieser auf Grund bedeutender Nachgiebigkeit der byzant. Theologen (aus der Schule der sog. *Λατινόφρονες* oder Romfreunde) zu stande gekommenen Union wurde, was das dogmat. Hauptproblem betrifft, der vermittelnde Lehrtropus des Damasceners über das Ausgehen des h. Geistes (a patre per filium) zu Grunde gelegt; in ritueller Hinsicht wurde römischerseits den Griechen ihr Eigentümliches gelassen. Aber schon Kaiser Andronikos I. (1282—1328) restituierte anstatt des gestürzten Patriarchen Bekkos (der 1298 nach langer Kerkerhaft starb) seinen romfeindlichen Vorgänger Joseph. Damit wurde die der größten Mehrheit der Byzantiner mißliebige Union wieder rückgängig gemacht.

2. Gregors X. nächste Nachfolger regierten meist nur kurz: Innocenz V. und Hadrian V., beide noch 1276; Johann XX. (oder, wie er sich mit Rücksicht auf die Päpstin Johanna nannte: XXI.) 1277; **Nikolaus III.**, Rudolfs v. Habsbg. treuer Verbündeter gegenüber Karl v. Anjou-Neapel, sonst noch wichtig wegen seines Versuchs (in der Bulle Exiit 1279) zur Schlichtung des Streits zwischen den franziskanischen Spiritalen und Kommunitätsbrüdern (—1281); Martin IV., im Gegensatz zu seinem Vorgänger ein eifriger Parteigänger Anjous und grimmiger Feind der Deutschen sowie des durch die sizil. Vesper 1282 in den Besitz der Insel Sizilien gelangten Peter III. v. Arragonien (—85); Honorius IV. (—87); Nikolaus IV., unter welchem Acco als

letzter Rest des Königreichs Jerusalem 1291 in die Hände der Sarazenen fiel (—92); Cölestin V., vorher als Einsiedler und Stifter des Cölestinerordens (seit 1254) „Petrus v. Murrone“, ein im Rufe ungewöhnlicher Heiligkeit und Wunderkraft stehender regierungsunfähiger Greis, den der ehrgeizige Kardinal Cajetan (Gaetani) bald nach seiner Erhebung zum Rücktritt zu bewegen wußte, um nun (nicht ohne den abgedankten Vorgänger bis zu seinem Tode eingesperrt zu halten) selbst den päpstl. Stuhl zu besteigen, als:

3. Bonifaz VIII. (1294—1303). Die maßlose Leidenschaftlichkeit, womit dieser Papst die Allgewalt des röm. Pontifikats gemäß Gregors VII. Programm zur Geltung zu bringen suchte, fand ihren Ausdruck einerseits symbolisch, in der mit reichlichen Ablaßspenden ausgestatteten, von hunderttausenden von Pilgern besuchten kirchl. Jubiläumsfeier des J. 1300, wo B. in pomphaftem Aufzuge zwei Schwerter (Anspielung auf Luk. 22, 38 gemäß kurialist. Deutung) vor sich hertragen ließ, andrerseits urkundlich in seinen Erlassen an seinen weltl. Hauptgegner, den Franzosenkönig Philipp le Bel (1285—1314). So zuerst 1296 in der Bulle Clericis laicos, worin er alle Besteuerung des Klerus durch weltl. Fürsten bei Strafe des Bannes untersagte, damit aber ein für ihn höchst empfindliches Geldausfuhrverbot des Königs herbeiführte; sodann 1301 in der kategorischen Aufforderung an den König, den ihm verwilligten Kirchenzehnten zu einem Kreuzzuge und zu nichts anderem zu verwenden (von Philipp erwidert durch Bestrafung des diesen Befehl ihm insinuierenden Bischofs von Pamiers als Hochverräter); ferner 1302 durch das berühmte kurze Schreiben mit der Erklärung: Scire te volumus, quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes“ etc., (von Philipp in ähnl. lakon. Kürze spottend erwidert); endlich in der Bulle Unam Sanctam vom 18. Nov. dess. Jahrs, welche auf Grund jener Zweischwertertheorie alle weltl. Reiche für Lehen des Papsts erklärte und diesem das Einsetzungs- und Absetzungsrecht in Bezug auf alle Fürsten zusprach. Daher nun Aufruf Philipps an die ganze französische Nation zum Kampfe wider den Papst, Anklage desselben als eines Ketzers vor der Ständeversammlung. Endlich Überfall und Mißhandlung des in Anagni residierenden Papstes durch Philipps Vicekanzler Wilh. v. Nogaret und bald darauf (11. Oktober 1303) Tod des so Gedemütigten durch ein hitziges Fieber verbunden mit Wahnsinnserscheinungen.

4. Kirchliche und häretische Opposition wider Bonifaz. Fraticellen und Apostelbrüder. Viele früher papstgetreue Christen, Geistliche wie Laien, beginnen unter dem Eindruck der maßlosen Gewaltakte und der Herrsch- und Habsucht dieses Papsts — letztere u. a. in Ausübung des sog. jus praeventionis bei Erledigung geistlicher Stellen zu bezeichnendem Ausdruck gelangend — vom päpstl.-absolutistischen System sich abzuwenden. Eine antikurialistische Schule von Kirchenrechtslehrern (wie Joh. de Parrhisiis 2c.) beginnt, neben solchen Kurialisten wie Bonif. VIII. selbst (Sammler eines Lib. sextus decretalium 1298), Aegidius de Columna 2c., sich zu bilden. Auch Dante versetzt Bonifaz VIII., diesen „neuen Herrn und Hort der Pharisäer“ in die Hölle (Inf. XXVII, 85; vgl. Purgat. XVI, 97). — Am heftigsten widersetzten sich dem Papste, ihn für den Antichrist erklärend, die spiritalen Franziskaner, insbes. die durch die Lehre des pseudojoachimischen Evangelium

aeternum (einer um 1250 entstandenen apokal. Tendenzschrift, wahrscheinlich kompiliert durch Gherardino v. Borgo S. Domino) beeinflußten Anhänger des Joh. Petr. de Oliva († 1297) und des Ubertino de Casali, Olivisten oder auch Fratricellen genannt, gegen welche deshalb Bonifaz verfolgend auftrat. Bis zu völliger Sektenbildung und letztlich zu bewaffneter Rebellion schritt fort die verwandte, gleichfalls joachimitisch beeinflußte Partei der Apostelbrüder. Ihr Stifter Gerhard Segarelli aus Parma, seit 1260 an ihrer Spitze thätig, anfangs mit kirchlicherer Haltung, zuletzt aber Papsttum und Kirche als antichristliche Mächte bekämpfend, endigte 1300 auf dem Scheiterhaufen. Desgleichen wurde sein heldenkühner Schüler - Fra Dulcino nach zweijähriger bewaffneter Gegenwehr wider die Kreuzestruppen des Bischofs Rainer v. Vercelli (auf dem Berge Zabello) 1307 gefangen genommen und verbrannt.

5. Scholastik, Mystik und Missionsunternehmungen zu Bonifaz VIII. Zeit. Während die kirchl. Kunst in allen oben genannten Zweigen ihren Blütezustand noch bis ins 14. Jahrhdt. hinein bewahrt, gibt die scholast. Theologie seit dem ausgehenden 13. manche Symptome eines beginnenden Verfalles kund. Es gehört dahin die überspitzfindige dialekt. Methode, verbunden mit barbarischer Verwilderung der Latinität, wie sie in den Schriften des Franziskanertheologen Joh. Duns Scotus, genannt Dr. subtilis oder quodlibetarius († 1308) hervortritt, eines enorm gelehrten frühreifen (erst 34jährig verstorbenen) Genies, dessen von den Anschauungen des Aquinaten mehrfach abweichende Lehrweise den Grund zu dem später sehr folgenreich gewordenen Lehrgegensatze zwischen Scotisten und Thomisten legte. Desgleichen die ebensowohl scholastisch-dialektische wie mystisch überspannte Lehrweise, welche der spanische Edelmann Raimund Lullus aus Majorka (geb. 1234, Stifter einer myst. Schule der Lullisten) unter dem Namen Ars magna ausbildete und praktisch missionarisch, zur Bekehrung der nordafrikan. Sarazenen mittelst Disputationen in arabischer Sprache, zu verwerten suchte, wobei er 1315 zu Bugia den Märtyrertod erlitt. — Besseren Fortgang als durch diese nutzlosen Anstrengungen Lulls unter den Mauren, gewann die Ausbreitung des Christentums damals auf dem seit Gregor X. neu und mit größerem Glücke als früher angebauten asiatisch-mongolischen Arbeitsfelde (1272 ff. Entsendung zweier Dominikaner an Kublai-Chan nach China, denen sich Marco Polo, der berühmte venetianische Reisende anschließt; 1291 ff. erfolgreiches Wirken des Franziskaners Johann de Monte Corvino unter eben jenem Chan in Kambalu-Peking, wo er 1307—28 als Erzbischof waltete und eine Gemeinde von mehreren Tausenden sammelte).

5. Rückblick über den zweiten Zeitraum des kirchl. MA., nebst Literatur.

Als Zeitalter der Kreuzzüge ist die mittelaltrige Ausbildungsperiode Blütezeit des Rittertums. Ritterlichen Charakter tragen denn auch die zumeist charakteristischen kirchlichen Lebenserscheinungen dieser beiden Jahrhunderte: die Hierarchie samt dem ihr zur Stütze gereichenden Mönchtum — zur Vergegenwärtigung ihres rittermäßigen Auftretens und Strebens braucht ja nicht erst speziell an solche individuelle Phänomene wie die geistlichen

Ritterorden, oder die den Streitkolben schwingenden Erzbischöfe (Christian v. Mainz, Axel v. Roeskild 2c.) gedacht zu werden; ferner die Mystik (Bernhards, Hugos, Bonaventuras, Lulls 2c.) — das Rittertum des asketisch frommen Andachtslebens; die Scholastik — mit ihren turnierartigen Disputationen und ihren selbst in solchen tiefsinnigen Gedankengebilden wie Anselms Satisfaktionstheorie an ritterliche Denkweise gemahnenden Spekulationen das Rittertum philosopisch-theologischer Gelehrsamkeit; die Gotik samt der minnegesangartigen geistlichen Dichtung (lat., ital. provencal. Hymnik) — das Rittertum der christlichen Kunst. Den durchgreifendsten Einfluß von allen hier genannten Phänomen übt das Mönchtum, der eigentliche Haupthebel sowohl für das Machtstreben des Papsttums und der Hierarchie als für die Fortentwicklung der Scholastik, Mystik, Gotik, Hymnik. Noch mehrere andere wichtige Gebiete des geistigen und geistlichen Schaffens der Kirche außer den bisher genannten sind Schauplätze mönchischer Thatkraft; so die kirchenrechtliche und kirchendisziplinarische Literatur (Gratianus v. Bologna; Raimund v. Pennaforte); das seit dem 13. Jahrhundert besonders durch die Bettelmönche (franziskanische Volksprediger; dominikanische Asketiker und Liturgiker, wie Nikolaus den Erfinder der Paternoster- oder Rosenkranzandacht um 1280, Jakobus a. Voragine den Verf. der Legenda aurea † 1298, Humbert de Romanis 2c.) gehobene und vermannigfaltigte Kultuslebens; die theoretische wie praktische Ketzerbestreitung (St. Bernhard, Alanus, Moneta, Rainer Sacchoni und andere Dominikaner); sowie endlich vor allem die Heidenmission, seit Ende des 12. Jahrhunderts in rühmlichem Wetteifer kultiviert durch geistliche Ritterorden, Cistercienser, Franziskaner und Dominikaner. Freilich bestätigte das Mönchtum überall hier neben der Licht- auch die Schattenseite seines Wirkens, und zwar dies in eben dem Maße, wie es mit der röm. Curie in engeren Verband trat und sich vom Papsttum als williges Werkzeug zu dessen Tyrannei und Habgier (auf dem Gebiete der Inquis. seit Gregor IX., später auf dem des Ablaßwesens 2c.) gebrauchen ließ.

Alles hier Angedeutete gilt zunächst nur für das Leben der abendländischen Christenheit. Die morgenländische erlebt zwar unter den drei ersten Komnenenkaisern (1081—1180) noch einmal eine gewisse Blüte ihres religiös-kirchlichen und theologischen Lebens, die zur gleichzeitigen des Abendlands, besonders auf scholastischem Gebiete, einige auffallende Analogien darbietet. Doch fehlt dieser Nachblüte des griechischen Kirchentums — mit welcher merkwürdigerweise geistig produktive Epochen auch der russischen Christenheit (Nestor der Annalist im Höhlenkloster zu Kiew um 1100, 2c.) sowie der asiatischen Schismatikerkirchen, insbesondere der armenisch-monophysitischen (Nerses Clajensis und Nerses v. Lampron ca. 1170) und der syrisch-jakobitischen (Dionys. Bar-Salibi † 1171; Gregor-Abulfaradsch, gen. Barhebräus † 1286) zeitlich zusammentreffen — die jugendliche Frische, Kraft und Mannigfaltigkeit der Lebensregungen, welche das gleichzeitig abendl.-christliche Leben nach fast allen Richtungen hin kennzeichnet. Statt gesunder Fortentwicklung bleibt starrer Traditionalismus hier oberstes Prinzip. Einer der triebkräftigsten Faktoren des abendländisch-kirchlichen Kulturlebens, das Mönchtum, produziert (wie aus Eustathius' Auftreten wider die Athosmönche bekannt) vorwiegend ungesunde, hyperasketische oder sektiererische Erscheinungen. Das gesamte Gebäude des

byzantinischen Staatskirchentums erscheint innerlich so unkräftig und auf so unsicherem Grunde ruhend, daß es für die Dauer eines halben Jahrhunderts einer abenteuernden Schar italienisch-französischer Kreuzfahrer und somit dem Papsttum zur Beute wird. Und dem Herrscherhause der Paläologen gelingt, trotz aller persönlichen Tüchtigkeit mehrerer seiner Repräsentanten doch nur eine vorübergehende Wiederaufrichtung des zertrümmerten Baues, der von vornherein deutliche Symptome eines greisenhaften Marasmus und abermaligen baldigen Zerfalls anhaften.

Missionsgeschichte.

Deutsche Slavenländer. Helmold († 1170), Chronicon Slaworum. Die Vitae Ottonis episc. Bamberg. von Ebbo, Herbord rc. in MG. t. XIV. Neuere Biogrr. Ottos v. Bamb. von Busch (1824), Sulzbeck (1866), Zimmermann (1875); vgl. J. N. Seefried, Os. v. Bambg. Herkunft und Heimat rc. 1880. Ferner O. Fock, Rügensch-Pommersche Geschichten, Bd. I, 1860. Hager, Die Bekehrung Mecklenburgs z. Christenth., 1874. C. Schirren, Beiträge zur Kritik älterer holsteinischer Geschichtsquellen 1878. — Franz Winter, Die Prämonstratenser des 12. Jahrh. und ihre Bedeutung für das nordöstl. Deutschland, 1865. Ders., Die Cistercienser des nordöstl. Deutschl. 1868. 1871.

Finnland. v. Busch, Beitr. zur Gesch. u. Statistik des luth. Kirchen- und Schulwesens in Finnland. Lpz. 1874.

Livland, Esthland, Kurland. Heinrich d. Lette, Orig. Livonicae (um 1227). E. Kröger, Gesch. Liv-, Esth- und Kurlands, Petersb. 1868. Kallmeyer, Gründung der deutschen Herrsch. u. des christl. Glaubens in Kurland, Riga 1859. Ph. Schwartz, Kurland im 13. Jahrh. Lpz. 1875.

Preußen. Peter v. Duisburg, Chronicon Prussiae (saec. 14). J. Voigt, Gesch. Preußens II—III, Königsb. 1827; A. L. Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen, 3 BB. (bis z. J. 1260), Halle 1872—77. M. Perlbach, Preußens Regesten bis Ausg. des 13. Jahrh. Kgsb. 1876. Lohmeyer, Gesch. v. Ost- u. Westpreußen. I. Gotha 1881.

Mongolen. L. v. Mosheim, Hist. Tartarorum ecclesiastica, Helmst. 1741. D'Ohsson, Hist. des Mongoles depuis Tchingisch., Par. 1824. Hammer-Purgstall, Gesch. der Goldnen Horde, 1840. G. Oppert, Der Presb. Johannes, 2. A. 1870. Külb, Geschichte der Missionsreisen nach der Tartarei während des 13. und 14. Jahrh, Regensb. 1860. The Book of Ser M. Polo the Venetian etc., edit. with Comment by Colonel H. Yule. 2 vols. London 1871.

Kreuzzüge. Recueil des Historiens des Croisades, publié par l'Acad. des Inscr. et des B. L., Par. 1859 ff. (Abth. I: Historiens occidentaux, t. I. II, enth. Wilh. Erzb. v. Tyrus um 1190, u. s. f. Abth. II: Hist. grecs. 1875 ff.). Röhricht, Beiträge z. Gesch. der Kreuzzüge. 2 BB. Berl. 1873—78. Goergens, Arab. Quellenbeiträge z. Geschichte der Kreuzzüge. Berl. 1879. v. Sybel, Geschichte des 1. Kreuzz. I, Lpz. 1881. Kugler, Stud. zur Geschichte des 2. Kreuzzugs, 1866, und: Geschichte der Kreuzzüge 1880. Auch F. v. Raumer in s. Gesch. der Hohenstaufen rc. Wallon, St. Louis et son temps, 2 vols. Par. 1866; nouv. éd. 1878. R. Roehricht, Études sur les derniers temps du royaume de Jésus. Genua 1881. H. Prutz, Culturgesch. der Kreuzzüge, Berl. 1883.

Kirchenverfassungs- und Rechtsgeschichte.

Papsttum. Die frühere papstgesch. Literatur (S. 21 u. 120). Vgl. F. v. Raumer a. a. O.; die papstgesch. Biographien von H. Reuter (Alex. III, 2. Aufl. 3 BB., Berl. 1860), F. Hurter (Innoc. III, 4 BB., 3. Aufl. Hamburg 1845), Brischar (Innocenz III. Freib. 1883), Drumann (Bonif. VIII., 2 BB. Rgsb. 1852), Chantrel (Bonif. VIII. Par. 1862). Auch die ausf. Regestenwerke über Innocenz IV. v. Élie Berger (Les régistres d'Innocent IV., Par. 1882 f.) sowie über Bonif. VIII. v. Digard, Faucon und M. Thomas (ib. 1884). Ferner K. W. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volks im 11. und 12. Jahrhundert Leipz. 1883, sowie die Kaiserbiographien von Flotho (Hch. IV., 2 BB., Stuttg. 1855); H. v. Druffel (Hch. IV. u. s. Söhne, Rgsb. 1863); W. Bernhardi (Konr. III, 2 B., Lpz. 1883); H. Prutz (Friedr. I. 3 BB., Danzig 1871); A. Mücke (Hch. VI., Erfurt 1876); E. Winckelmann (Phil. von Schwaben und Otto IV., Berl. 1873); Schirrmacher (Friedr. II., 3 BB., Gött. 1859); Winkelmann (ders., Berl. 1863); Ad. Ulrich (Wilh. v. Holland, 1882). Ferner die Monographien: J. Ibach, Der Kampf zwischen Papstth. u. Kaiserth. von Greg. VII. bis Calixt II,, Frankf. 1884; M. F. Stern, Zur Biogr. Urbans II., Beitr. zur Gesch. des Investiturstreits, Berl. 1883; E. Bernheim, Gesch. des Wormser Concordats; Gött. 1878; G. Wolfram, Friedr. I. u. das Wormser Concordat, Marb. 1883; P. Gisele,

Die Hirschauer während des Investiturstreits, Gotha 1883; M. Schmitz, Der engl. Investiturstreit 1884. || R. Zöpffel, Die Papstwahlen vom 11. bis 14. Jahrh., 1871; Mühlbacher, Die streit. Papstwahl des J. 1130, Innsbr. 1876. || W. v. Giesebrecht, Arnold v. Brescia, 1873; Dammann, Culturkämpfe in Alt-England, Tl. II, Gütersl. 1881; W. F. Ladenbauer, Wie wurde Johann v. Engl. Vasall des röm. Stuhls? (Innsbr. kath. Ztschr. 1882, II. III).

Kirchenrecht. F. Maaßen, Geschichte der Quellen und Lit. des kanon. Rechts im Abendland. 2 Bde. Graz 1870. J. F. v. Schulte, Gesch. der Quellen und der Lit. des kan. Rechts v. Gratian bis z. Gegenw. 3 BB., Stuttg. 1875 ff., nebst den spec. Monographien, bes. auch den auf Louis' IX. Pragm. Sanktion bezüglichen (Angriffe auf deren Ächtheit v. den Ultramontanen Rösen, Münster 1855 und Ch. Gérin [Les deux pragmat. attribuées à St. Louis, Par. 1869], zurückgewiesen durch Soldan, Zeitschr. f. hist. Theol. 1856; Fr. X. Funk, Tüb. th. Quartalschr. 1872, III).

Rom und Konstantinopel. A. Pichler (s. S. 120). J. H. Krause, Die Eroberungen von Constpl. im 13. und 15. Jahrh., Halle 1870. L. Streit, Beitr. zur Gesch. des 4. Kreuzzugs. Anklam 1877. B. Swete, On the hist. of the procession of the Holy Spirit etc. Cambr. 1876. K. Werner, Gesch. der apolog. u. polem. Lit. 2c. B. III, 1863.

Christl. Leben, insbes. Askese und Mönchtum.

Uhlhorn, Vorstudien zur Gesch. der christl. Liebesthätigkeit im MA. (Ztschr. f. KG. 1880, I, 44 ff.). Ders. Geschichte der Liebesthätigk. im MA., Stuttg. 1884. Auch Hering, Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformat. 1. Vorgeschichte, v. d. Kreuzzügen bis zum Schluß des MA.s (Stud. u. Krit. 1883, IV). || C. Bücher, Die Frauenfrage des MA.s, 1882. || W. Gaß, Gesch. der chr. Ethik I, 1881. || Zöckler, Krit. Gesch. der Askese, sowie die S. 21 angeführte mönchsgeschichtl. Literatur im allgem.

Einzelne Haupt-Orden: Geistl. Ritterorden: Uhlhorn, Die Anfänge des Joh.-Ordens (Ztschr. f. KGesch. VI, 1). Ders. Liebesthtigk. im MA., S. 101 ff., 161 ff. (vgl. die o., S. 21 angef. mönchsgesch. Lit.). — Karthäuser: F. A. Lefebvre, St. Bruno et l'ordre des Chartreux, 2 vols., Par. 1884. — Cisterzienser: Manrique, Annales. Cisterc. II. IV, Lugd. 1842—49. Janauschek, Origines Cistercienses, Vindob. 1877; Guignard, Les monuments primitifs de la règle Cistercienne, d'après les mscr. de l'abbaye de Citeaux, Dijon 1878. Auch Neander, Der h. Bernhard u. s. Zeit, 2. A. Berl. 1848. J. C. Morrison, The life and times of S. B., Lond. 1863. Frz. Winter (s. o. bei der Missionsgesch.). Pyl, Gesch. des Cisterzienserkl. Eldena, Greifsw. 1881. — Prämonstratenser: Winter a. a. O.; Bernheim, Norbert v. Prémontré u. Magdeburg, in d. histor. Ztschr. 1876, I. — Franziskaner: Luc. Wadding, Annales Minorum, 18 t. fol., Rom. 1731 ff. Biogrr. des h. Franz in Acta SS. t. II Oct., sowie neuere von Vogt (1840), Chavin de Malan (2. A., 1862), Hase (1856), Morin (1853); Biogr. der h. Clara v. Demore (a. d. Franz. Rgsb. 1857), des Elias v. Cortona v. Rybka (1874), des Anton. v. Padua v. At (franz. Par. 1878). Vgl. Zöckler, Art. Franzisk. u. die Franzisk. in PRE.²; Panfilo da Magliano, Gesch. des hl. Fr. und der Franziskaner (deutsch von Müller), München 1883. — Dominikaner: Mamachii et alior. Annal. Ord. Praedicator., Rom. 1746. Leben des h. Dominikus v. Dietrich v. Apolda in Acta SS. t. I Aug., sowie aus neu. Zeit von Lacordaire (Vie etc. Paris 1841) u. E. Caro (St. Dom. & les Dominicains, Par. 1853, auch deutsch Rgsb. 1854). Ant. Danzas, Études sur les temps primitifs de l'ordre de S. Dominique, Par. 1873. Greith, Myst. im Pred.-O. (u., fg. S.). — Augustiner-Eremiten: Torelli, Secoli Agostiniani. 8 voll. Bologn. 1659. Zöckler in PRE.² M. Kolde, Die deutsche Augustinercongreg. und Joh. v. Staupitz, Gotha 1879. — Karmeliter: Launoy, Diss. V de Simonis Stock. visione et de Sabbatinae bullae privileg. et Scapularis Carmelitarum sodalitate, in Launoii Opp. t. II, Genev. 1732.

Kultus- und Kunstgeschichte.

Kultus. Die allgem. hieher gehör. Lit., bes. Augusti, H. Alt, Kliefoth 2c. Wichtige Monogrr.: Marbach, Gesch. der deutschen Pred. vor Luth., I, 1873; Cruel, Gesch. der deutsch. Pred. im MA., Detm. 1878. || G. L. Hahn, Die röm. Lehre von den 7 Sakr., 1864. || H. Preuß, Die röm. Lehre v. d. unbefl. Empfängniß, Berl. 1865; F. Morgott, Die Mariologie des h. Thomas, Freib. 1878.

Kunst. Im allg. W. Lübke, Vorschule z. Stud. d. kirchl. Kunst des deutschen MA.s. 6. A. 1873; H. Otte, Handb. der kirchl. Kunstarchäol., 4. A.; M. Carriere, Die Kunst im Zusammenh. der Culturentwickl., Bd. III; Zöckler, Das Kreuz Christi (1875), S. 194 ff. — Über roman. Architektur insbes. s. o. S. 120. Zur Gesch. der Gotik: Wiegmann, Über den Ursprung des Spitzbogenstils, 1842; Pugin, Les vrais principes de l'architecture ogivale romaine, Bruges 1850; Hugo Graf, Opus francigenum: Studien zur Frage

nach dem Ursprung der Gothik, Stuttg. 1878. Auch Ennen, Kölner Dombüchlein 1880; Kolbe, Die Kirche der h. Elisabeth, 2. A. Marb. 1882. — Zur Gesch. der Hymnendichtung, vgl. außer der S. 120 angef. Lit. noch: B. Hauréau, Sur les poèmes latins attribués à St. Bernard (Journ. des Savants 1882); Gautier, Adam de St. Victor, Par. 1860; Wrangham, The liturgical poetry of Ad. of St. Victor, Lond. 1882; J. v. Görres, Der h. Franziscus ein Troubadour. Rgb. 1879 (aber auch die krit. Unters. v. Vict. Schulze in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1882, VI); A. F. Ozanam, Les poètes Franciscains en Italie, Paris 1852 (deutsch durch Julius, Münster 1853); Schlüter u. Stork, Ausgew. Lieder des Jakop. da Todi, München 1864.

Theolog. Schulen und Richtungen (wegen der Lehrentwicklung vgl. Dogmengesch.).

Scholastik des Abendlands. Vgl. im allgem. die das MA. betreffenden Abteilgn. der Dogmengeschichte u. der Gesch. der Philos. Von Spezialarbeiten bes. B. Hauréau, De la philos. scolastique, 2 vols. Par. 1850, und: Hist. de la ph. scol., 3 vols., ib. 1872–80; Erdmann, Der Entwicklungsgang der Schol. (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1865, II); F. Nitzsch, Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Schol. im 13. Jahrh. (JBB. f. prot. Th., 1876, III). || M. Schneid, Aristoteles in d. Schol., Eichstätt 1875; Waddington, De l'autorité d'Aristote au moyen âge, Par. 1878; Talamo, L'Aristotelismo della Scolastica, Sienna 1881. — Biogrr. des Anselmus v. Hasse (1842), Remusat (1854), M. Rule (2 vols., Lond. 1882); des Abälard von Remusat (1845), Wilkens (1855), Heyd 1863). Bittcher (Ztschr. f. hist. Theol. 1869. 1870), Reuter (Gesch. der Aufkl. im MA. II) und besonders von M. Deutsch, Berl. 1883; des h. Bernh. v. Neander (s. o.); des Hugo u. Rich. v. St. Victor v. Liebner (1832), Engelhardt (1838) und Kaulich (1864); des P. Lombardus v. Protois (Par. 1881); des Bonaventura v. Hollenberg (1862) und da Vicenza (1874); des Albert M. v. Sighart (1857), Bach u. v. Hertling (1880); des Thomas Aq. v. K. Werner (3 BB., 1859); des Duns Scotus von dems. (1881).

Mystik und bibl.-prakt. Theol. des Abendlands. W. Preger, Gesch. der deutschen Myst. im MA. I, 1875. Dess. Ausg. v. Davids v. Augsb. Tractat über die Waldesier, München 1878. Hamberger (1867), Schmidt (1871) und Stromberger (1877) über Berthold v. Regensburg. Schmelzeis, Leben und Wirken der h. Hildegard, Freib. 1879. — C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, 1861. Gall-Morel, Die Offenbarungen der Schwester Mechtildis v. Magdeburg. 1869. L. Paquelin, Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae, 2 voll., Par. & Poitiers 1875. || — Robbe, Gerhoch v. Reichersb. (Wien 1880); Schaarschmidt, Joh. v. Salisbury (Lpz. 1862); Charles (1861), Siebert (1861), Schneider (1873), K. Werner (1879) über Roger Baco.

Scholastik und Mystik des Orients. K. Ullmann, Nikol. v. Methone, Euth. Zig. u. Nicetas Chon. (Studd. u. Kr. 1833); W. Gaß, Beiträge zur k. Lit.- u. Dogmengesch. des griech. MA.s I, Bresl. 1844; A. Neander in d. Abh. der Berl. Akad. 1841 (über Eustath. v. Thess.). Tafel, Des Eustath. v. Thessalon. Betrachtungen über den Mönchsstand &c. Berl. 1847.

Ketzer- und Ketzerbestreitung. Inquisition.

Katharer. Ch. Schmidt, Hist. et doctr. des Cath. et Albigeois, 2 t. Par. 1849; Peyrat, Hist. des Albigeois, Par. 1870; A. Lombard (s. o. S. 121); M. Douais, Les Albig. etc., Paris 1879. — Pantheisten: A. Jundt, Hist. du panthéisme populaire au moy. âge, Par. 1875; Preger (Deutsche Myst. I); Reuter (Aufkl. II). — **Joachim und das ew. Evangelium.** Döllinger im Histor. Taschenbuch. 1871; Preger und Reuter l. c., Schneider, Joach. v. Flor. u. d. Apok. des MA. (1873). — **Apostelbrüder.** Schlosser, Abälard u. Dulcin, Gotha 1807; Krone, Fra Dolcin und die Patarener, Leipz. 1844; Döllinger l. c. — **Waldesier.** Dieckhoff (1851); Herzog (1853); Hudry-Menos, L'Israel des Alpes etc. (Rev. des deux Mondes 1867–69); Em. Comba, Valdo ed i Valdesi avanti la Riforma. Firenze 1880.

Ketzerbestreitung. Die gr. ketzerbestreit. Werke von Alanus, Ebrard v. Betuna, Bonacorsi, Moneta u. Rainer Sacchoni (Summa de Catharis et Leonistis, ca. 1250) teils in der Bibl. Patr. max. t. 24 u. 25, teils bei d'Achery, Spicilegium I u. in Martène u. Durand, Thes. nov. anecdot. V. Vgl. Gieseler, Comm. crit. de Rainerii Sacch. Summa etc., Gött. 1834; Preger, Beitr. zur Gesch. der Waldesier, Münch. 1875. || Füßlin, Unpartei. K.- u. Ketzerhist. der mittl. Z., 3 BB. Leipz. 1770. L. Flathe, Gesch. d. Ketzer im MA. 3 BB. Stuttg. 1845.

Inquisition. Nic. Eymericus († 1399), Directorium inquisitor., c. comment. Fr. Pegnae. Rom 1578. Lud. de Paramo, De orig., officio et progr. S. Inquis., Antv. 1619. – Ch. Molinier, L'inquisition dans le midi de la France au 18. et 14. siécle. Par. 1881. B. Kaltner, Konrad v. Marburg u. die Inquisition in Deutschland, Prag 1882. Vgl. die Biogrr. Konrads v. Marb. von Hausrath, Henke (beide 1861), Beck (1871).

Dritte Periode: **Die Zeit des sinkenden Mittelalters** oder der mittelaltrigen **Durchbildung,** von Bonifaz VIII. bis zur Reformation (1303—1517).

6. Chronologischer Überblick über die Zeit des sinkenden Mittelalters
(mit bes. Berücksichtigung der vorreformatorischen Bestrebungen und Bewegungen).

I. **Das Avignonsche Exil der Päpste (1305—77).** *1.* Clemens V., in Rom gewählt nach dem baldigen Ableben des zunächst auf Bonif. VIII., gefolgten Benedikt XI. (1303—4) sowie nach einer dann folgenden fast einjährigen Sedisvakanz, war französischer Prälat (früher Bertrand de Got, Erzb. v. Bordeaux). Er bethätigte seine Abhängigkeit von Philipp dem Schönen damit, daß er Rom überhaupt nie betrat, sondern seit 1309 die päpstliche Residenz nach der provenzalischen, also zu Anjou-Neapel gehörigen Stadt Avignon verlegte, womit ein nahezu 70jähriger Verbannungszustand für das Papsttum (Exilium Babylon. Ecclesiae) beginnt. Ein auf Philipps Betrieb eingeleitetes Prozeßverfahren wider Bonif. VIII. als lasterhaften Ketzer und Frevler wußte Clem. bald niederzuschlagen, lenkte auch die deutsche Königswahl nach Albrechts I. Tod statt auf Philipps Bruder Karl v. Valois vielmehr auf Heinrich VII. den Luxemburger (1308). Dagegen mußte er Philipp darin zu Willen sein, daß er den Prozeß guthieß und durch das 15. ökumenische Konzil zu Vienne 1311/12 sanktionieren ließ, welchen jener wider den in Frankreich reichbegüterten Orden der Templer aus Habgier und auf Grund teils wahrer teils falscher Anklagen (wegen geheimer Wollustgreuel, Zauberei, Anbetung des Götzen Baffomet 2c.) hatte anstrengen lassen. (Hierauf Verbrennung auch des Großmeisters Jakob v. Molay 1314; Eintritt der Reste des Ordens teils bei den Johannitern, teils in den neuerrichteten arragon. Orden v. Montesa seit 1316, oder in den portugies. Christus-Orden seit 1319). Das Konzil v. Vienne erläßt außerdem Verdammungsdekrete wider die Fraticellen und Begharden und sanktioniert das zuerst in der Diözese Lüttich auf Grund einer Vision der Nonne Juliana 1261 aufgekommene Fronleichnamsfest zur Verherrlichung des Transsubstantiationswunders.

2. Johann XXII. (1316—34), vorher Jakob v. Ossa (d'Eusse) Kardin. de Prato, wurde ungeachtet persönlicher Tüchtigkeit, namentlich ausdauernden Fleißes bei nächtlicher Arbeit, doch berüchtigt teils wegen arger Steigerungen des päpstl. Expressungssystems (Beanspruchung der Annaten von allen Bischöfen und Prälaten seit 1319; Erweiterung der Reservationen und Kommenden auf sämtliche Länder der Christenheit; Dekretale Exsecrabilis 1317; Constitutio ad regimen 1334), teils wegen seines heftigen Auftretens gegen den deutschen König Ludwig IV. den Baier und dessen Gegenpapst Nikolaus V. (vorher Peter v. Corvara; bald nach Ludwigs Kaiserkrönung in Rom 1328 zur Unterwerfung gezwungen und von Joh. im Gefängnisse hart behandelt) sowie gegen die auf Ludwigs Seite streitende spiritale Partei des Franziskanerordens unter Michael v. Cesena und Wilhelm Occam (vgl. unten). Er starb 90jährig, während ein durch seine antithomistische Lehre über das Schauen

Gottes durch die Seligen veranlaßter, auf die Anklage Occams, der Pariser Universität und des französischen Königs Philipps VI. betriebener Ketzerprozeß wider ihn als angeblichen Psychopannychisten schwebte.

3. Von den fünf letzten Avignonensischen Päpsten: Benedikt XII. (1334—42), Clemens VI. (—52), Innocenz VI. (—62), Urban V. (—70), Gregor XI. (—78) ist nur Clemens VI. (Pierre Roger — eifriger Franzose auch in s. Politik) einigermaßen bedeutend. Er erwarb 1348 Avignon käuflich von Königin Johanna v. Neapel; wies die 1349 im Gefolge des schwarzen Tods auftretenden Scharen der Flagellanten oder Geiselbrüder von den Grenzen Frankreichs zurück, begünstigte gegenüber Ludwig d. Baier, den er noch heftiger als Johann XXII. bekämpfte, die Erhebung Karls IV. v. Böhmen auf den deutschen Thron 1347, und erhielt dafür von diesem den „Volkstribun" der Römer Cola di Rienzi (einen Erneuerer der phantastischen Freiheitsschwindeleien Arnolds v. Brescia) nach Avignon ausgeliefert (1350). Von da sandte später Innocenz VI. den mit der Senatorwürde Geschmückten nach Rom zurück, aber ohne seinen Sturz und Tötung durch die wankelmütigen Römer (1354) verhindern zu können. Urban V., mit kaiserlicher und genuesisch-pisanischer Hilfe 1367 nach Rom übergesiedelt, fand es daselbst — trotz einer Huldigung seitens des hilfsbedürftigen und unionssehnsüchtigen byz. Kaisers Joh. V. Paläologos, die er 1369 entgegennehmen durfte und wobei er denselben zum signifer et vexillarius Eccl. Romanae ernannte — so wenig wohnlich in der alten Papststadt, daß er 1370, kurz vor seinem Tode, nach Avignon zurückkehrte. Erst sein Nachfolger Gregor XI., den Mahnungen der hochangesehenen Prophetinnen des Zeitalters, der hl. Birgitta v. Schweden († 1373) und Caterina v. Siena († 1380) nachgebend, verlegte 1377 den päpstl. Stuhl definitiv, freilich mit kirchenspaltender Wirkung, nach Rom zurück.

4. Innere Zustände. Mönchtum. Neben zunehmender Verweltlichung und Entartung vieler Lebenskreise, besonders der Hierarchie und des Adels, doch auch viele Kundgebungen eines intensiven Frömmigkeitsstrebens und strengen Asketismus. So die Flagellanten (s. u. III), die Tänzer (Chorisantes) in den Rheingegenden um 1374; die seit 1300 zuerst in Antwerpen hervorgetretenen Vereine der Lollharden oder Alexiusbrüder zur Krankenpflege und Totenbestattung (konzessioniert durch Gregor XI. 1377). Endlich als neue Ordensgründungen: die Benediktinerkongregation der Olivetaner (1319), von dem Sienesen Joh. Tolomei auf dem Monte Oliveto bei Siena zu Ehren der Jungfrau Maria gestiftet; die Jesuaten des hl. Joh. Colombini v. Siena seit 1367, Augustinerkongregation zu Krankenpflege und Begrüßung eines jeden Begegners mit dem Jesusnamen; die Hieronymiten zum Behufe gelehrter theologischer Studien unter dem Patronat des hl. Hieronymus von dem Portugiesen Vasco und dem Spanier Pecha 1370 gestiftet; der Elisabetherinnen-Verein zur Pflege von Armen und Kranken nach dem Vorbilde der hl. Elisabeth v. Thüringen († 1231), seit etwa 1350; der Birgittinen-Orden (1363) von jener frommen schwedischen Visionärin S. Birgitta zu Wadstena bei Linköping gestiftet nach dem Vorbilde älterer (fontebraldinischer ꝛc.) Doppelklöster, so daß jedes Haus 60 Nonnen, 13 Ordenspriester, 4 Diakonen und 8 Laienbrüder, diese alle unter der Äbtissin stehend, als Insassen erhielt.

5. Literarische Widersacher der avignonensischen Päpste, zum Teil von reformatorischem Geiste beseelt:

a) Ital. Vorläufer des Humanismus: Dante † 1321 (versetzte nicht bloß Bonifaz VIII., sondern auch Clemens V. in die Hölle und verteidigte freisinnig-kirchenpolitische Grundsätze in s. Schr. De monarchia); Petrarca † 1374 und Boccaccio † 1375, — beide antihierarchische und antischolastische Verehrer des klassischen Altertums, jener in der Art wie später Erasmus, dieser in ähnlichem frivolem Geiste wie Ulrich v. Hutten wider die Kurie und Scholastik zu Felde ziehend (Boccaccio auch erster Urheber der religiös-indifferentistischen Fabel von den drei Ringen, welche Lessing aus seinem ‚Decamerone' entnahm).

b) Freisinnige Kirchen- und Staatsrechtslehrer (Imperialisten, Antikurialisten), Nacheiferer jenes Joh. de Parrhisiis unter Bonif. VIII. So die Verteidiger Ludwigs IV. gegenüber Johann XXII.: Marsilius v. Padua † 1342 und Joh. v. Jandun † 1328 (die Verfasser des „Defensor pacis" 1325); Lupold von Bebenberg in Würzburg, später Bischof von Bamberg † 1363; ferner Occam (s. u.). Gegen sie die Kurialisten Alvarus Pelagius: De planctu Ecclesiae 1330; Augustin Triumphus, Konr. v. Megenberg ꝛc.

c) Freisinnige Scholastiker. So vor allen der schon genannte Franziskaner (also Skotist) Wilhelm Occam, Ludwigs d. Baiern Freund und Ratgeber († 1347), als Wiederbegründer des seitdem bald zur Vorherrschaft gelangten scholast. Nominalismus genannt Venerabilis inceptor, auch Doctor invincibilis. Er bekämpfte nicht bloß jene Seelenschlafslehre des P. Joh. XXII., sondern auch die kirchliche Substanzverwandlungslehre, der er eine Art von Impanation gegenüberstellte. Ähnlich der anfängl. Thomist, spätere Nominalist und Antitranssubstanziarier Durandus a St. Porciano, Bischof v. Meaux † 1334, gen. Dr. resolutissimus, sowie der über Thomas hinaus zur Gnadenwahllehre Anselm und Augustins zurückgehende, die Scholastik seiner Zeit als „pelagianisch" bekämpfende Thomas de Bradwardina, Erzbischof v. Canterbury † 1349, gen. Dr. profundus, wichtig als Geistesverwandter und Vorgänger Wiclifs.

Ein bibl.-praktischer Theologe von wichtigem Einflusse auf die Mit- und Nachwelt war Nikolaus v. Lyra (Lyranus, gen. Postellator, † 1340) aus der Normandie, vielleicht bekehrter Jude, jedenfalls rabbinisch gelehrter und dabei nach gramm.-histor. Grundsätzen verfahrender Exeget in seiner Postilla in universa Biblia, welcher Luther viel verdankte (daher: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset).

6. Die gleichzeitige deutsche Mystik, repräsentiert durch die drei tiefsinnigen Dominikaner Meister Eckhart v. Köln † 1329, Johann Tauler v. Straßburg † 1361, Heinrich Suso (der Seuse, auch Amandus genannt) † 1365 zu Ulm; durch den Augustinerchorherrn Joh. Ruysbroeck zu Brüssel † 1381, durch Heinrich v. Nördlingen, durch die frommen Laien Hermann v. Fritzlar, Rulman Merswin in Straßburg † 1382 u. a. (vielleicht auch durch den unbekannten [Frankfurter] Verfasser des von Luther hochgeschätzten Büchleins von der „deutschen Theologie", falls dieses nicht erst dem 15. Jhdt. angehört) opponierte dem eingerissenen kirchl. Verderben zwar nicht durch kirchenpolitische Reformbestrebungen oder durch Zurückgehen auf den biblischen

Urgrund der kirchlichen Wahrheit, wohl aber durch ihre tiefinnerliche Frömmigkeit und weltverachtende asketische Strenge. Nur bei dem Erstgenannten konnte auf Grund der hie und da pantheistisch klingenden, teilweise an Erigena und Amalrich v. Bena erinnernden Lehren, die er vortrug, kirchlicherseits ein Anklageverfahren wegen Häresie eingeleitet werden. Sein angeblicher Widerruf 1327 und Johanns XXII. Kondemnation von 28 seiner Sätze 1329; seine angebl. Einwirkung auf die Ketzerparteien der Begharden, der Brüder und Schwestern des freien Geistes, der Luciferianer ꝛc. — Über die Gottesfreunde s. d. folg. Abschn. Über die neuesten auf Taulers Leben und Schriften bezüglichen krit. Forschungen vgl. u. Siehe auch im III. Band die „Geschichte des Predigtwesens."

7. Mystische Theologie und Unionsstreitigkeit in der oriental. Kirche. Ein Blütenalter mystischer Spekulation war das 14. Jahrhundert auch für die byzant. Theologie und Kirche. Die auf areopagitischem Grunde ruhende Mystik der Athosmönche um 1340, welche sich selbst als Hesychasten (*ἡσυχάζοντες*) bezeichneten und die man spottend (wegen ihres Hinstarrens auf die Nabelgegend, um eine gewisse ekstatische Lichtempfindung zu erzielen) „Nabelseelen" (*Ὀμφαλόψυχοι*) nannte, wurde trotz ihres bedenklich quietistischen Charakters und ihrer an Ditheismus gemahnenden Lehre von einem unerschaffenen göttlichen Licht (*ἐνέργεια*, das von Gottes Wesen (*οὐσία*) verschieden sei, durch ein Konzil zu Konstantinopel 1341 gutgeheißen; gleichwie einer ihrer Hauptanwälte, Gregorius Palamas, später Erzbischof von Thessalonich wurde, und noch drei spätere Synoden (bis zum Jahre 1351) die hesychastische Lehre billigten. Daß ihr Ankläger, Abt Barlaam aus Konstantinopel, in diesem hesychastischen oder barlaamitischen Streite so gänzlich unterlag und auf jener ersten Synode sogar zum Widerrufe gezwungen wurde, erklärte sich aus seiner Zugehörigkeit zur Partei der *Λατινόφρονες*. Wie er denn als Vertreter dieser Richtung 1339 in Kaiser Andronikus III. Auftrag nach Avignon gereist war und Papst Benedikt XII., freilich vergeblich, zum Eintreten in neue Unionsverhandlungen zu bestimmen versucht hatte. Bald nach jener ersten konstpl. Synode floh er nach Italien, trat hier förmlich zur röm. Kirche über, wurde Petrarka's Lehrer im Griechischen und starb als Bischof im Neapolitanischen 1348. — So wenig wie er, konnte später Kaiser Johann V. Paläologos durch seinen Übertritt zur röm. Kirche unter Urban V. (s. oben I, *3*) die ersehnte Union zu einer beiderseits anerkannten und lebenskräftigen machen, geschweige denn die auf Grund ihrer erhoffte abendländische Hilfe wider die Türken erlangen. — Spätere mystische Theologen der griechischen Kirche von kirchlich korrekterer Haltung als Palamas und die Hesychasten waren die thessalonicensischen Erzbischöfe Nikolaus Kabasilas (Verf. von *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, ꝛc.) um 1360 und Symeon (Verf. von *Κατὰ αἱρέσεων*, ꝛc.) um 1400.

II. **Das große Schisma (1378—1414) und das Kostnitzer Konzil (—1418).** *1.* Das Schisma. Von dem nach Gregors XI. Tode 1378 in Rom gewählten Papste Urban VI. (vorher Bartolom. Prignani, Erzb. v. Bari) fielen wenige Monate nach seiner Erhebung die nach Fondi geflohenen Kardinäle, unter Ungültigerklärung ihrer Wahl als einer erzwungenen, wieder ab, indem sie statt des mißliebigen Italieners einen Franzosen, den Kardinal

Robert v. Genf, als Clemens VII. erwählten. Diesem, der seit 1379 wieder Avignon zu seinem Sitz machte, fielen Frankreich, Neapel, Savoyen, Spanien und Schottland zu; Oberitalien dagegen, Deutschland, Skandinavien, Polen — samt dem bald darauf durch eine Heirat der Königin Hedwig mit dem Fürsten Jagello 1386 christianisierten Litthauen —, endlich England erkannten Urban VI. an. So entstand das hartnäckigste, in seinen Wirkungen verderblichste aller päpstlichen Schismen. Dem römischen Papste Urban folgten, erwählt durch seine römischen Cardinäle, Bonifaz IX. (1389—1404), Innocenz VII. (—1406), Gregor XII. (—1415). Dem Avignonenser Clemens wurde, als er 1394 starb, der span. Kardinal Peter de Luna als Benedikt XIII. zum Nachfolger gewählt, der gegenüber den verschiedenen durch die Pariser Universität gemachten Vorschlägen zur Abstellung des Schisma (bestehend in Empfehlung entweder der Cession beider Päpste, oder eines Kompromisses, wonach Einer sich zum freiwilligen Rücktritt verstehen sollte, oder eines allgem. Konzils [via synodi]) mit unverbesserlicher Hartnäckigkeit sich ablehnend verhielt, auch durch eine fünfjährige Einsperrung in Avignon, welche Karl VI. v. Frankreich über ihn verhängte (1398—1403), nicht zum Nachgeben bestimmt werden konnte.

2. Das Reformkonzil zu Pisa (1409), auf Betrieb der Pariser Universität, insbesondere ihres hochbegabten und einflußreichen Kanzlers Gerson (s. unten 5) zusammengetreten, verschlimmerte den zerspaltenen und zerrissenen Zustand der Kirche nur noch, da neben dem von ihm (unter Widerspruch des deutschen Königs Ruprecht) erhobenen neuen Papste Alexander V., vorherigen Kardinal-Erzb. Peter Philargi v. Mailand, auch die beiden abgesetzten Gegenpäpste Gregor XII. und Benedikt XIII. sich behaupteten. Jener siedelte von Rom nach Udine über, dieser vertauschte seine Avignoner Residenz mit Perpignan in Spanien (später mit Peniscola b. Valencia). — Das somit dreiköpfig gewordene Schisma heilte endlich der deutsche König Sigismund, Ruprechts Nachfolger, dadurch daß er den römischen Papst Johann XXIII. (Kardinal Balthasar Cossa, früher angeblich Seeräuber, Nachfolger Alexanders V. seit 1410) dazu zwang, ein neues allgemeines Konzil auszuschreiben.

3. Das Kostnitzer Reformkonzil (1414—18), unter den abendld. ökumenischen das 16., und zwar wegen enorm starker Teilnahme nicht nur von Klerikern (über 18,000!) sondern auch von fürstlichen, adeligen und bürgerlichen Laien aus fast allen Ländern das großartigste und glänzendste von allen, nötigte Johann XXIII. durch einen gerichtlichen Anklageakt (1415) zur Abdankung († 1419 als Kard.-Bisch. v. Tuscoli), bewog mittelst schonenden Entgegenkommens auch den Udinenser Gregor XII. zum Rücktritte († 1417 als Kard.-Bisch. v. Ancona) und machte schließlich unterstützt durch Sigismunds Reise nach Narbonne und den dadurch herbeigeführten Eintritt auch der Spanier (als fünfter Nation, neben den vier andern der Italiener, Deutschen, Franzosen und Engländer) auch Benedikt XIII. unschädlich † 1424 in Peniscola). Hierauf 1417 Wahl des Römers Otto v. Colonna als Martin V. zum neuen Papste, welcher die einzelnen Nationen durch wenig belangreiche, trügerisch hinhaltende Separatverträge beschwichtigte, nach 5 Jahren ein neues allgemeines Konzil zur Fortführung der reformatio Ecclesiae in capite et membris zu halten versprach, und dann in der 45. Session, 22. April 1418, die Versammlung auflöste.

Unter den nicht kirchen-reformatorischen Beschlüssen des Konzils sind die wichtigsten: a) Anerkennung der strengeren Partei der Franziskaner als einer besonderen Kongregation innerhalb des Ordens, welche unter dem N. Observanten (fratres regularis observantiae) der laxeren Mehrheit der „Konventualen" fortan friedlich zur Seite trat; b) Abweisung der Klage des Dominikaners Matth. Grabow wider die Brüderschaft vom gemeinsamen Leben und feierliche Bestätigung dieser Genossenschaft durch Martin V.; c) Entscheidung der Sache des Minoriten Johs. Parvus (Jean Petit), der aus Anlaß der 1407 erfolgten Tötung des Herzogs v. Orleans durch Pilipp v. Burgund den Tyrannenmord zu verteidigen versucht hatte und einen in der That sehr milden Urteilsspruch des Konzils („non unicuique licere — tyrannum occidere), verwandt der probabilistischen Doktrin späterer Jesuiten, erlangte; d) das Ketzergericht über Hus und Hieronymus, (s. unten 6).

4. **Sittlich zerrüttende Wirkungen des Schisma. Volkstümlich asketische Reaktionsversuche.** Arge Sittenverderbnis sowohl beim Klerus und Mönchtum, als in vielen Laienkreisen um sich greifend, anschaulich geschildert bes. durch Heinr. v. Langenstein: Concilium pacis de unione ac reformatione Ecclesiae in Conc. universali quaerenda, 1382, sowie in der Schrift (des Nikol. de Clemange?): De ruina Ecclesiae. Daher mancherlei Ausbrüche des reagierenden christlichen Volksgewissens, teils ältere Vorgänge reproduzierend (neue Veitstänzer in Straßburg 1418; neue Geislerschaaren in Oberitalien 1399 und 1400 [die sog. Bianchi oder Albati]; in Spanien, Frankreich, England, Italien 2c. 1400—1415 unter Führung des berühmten Bußpredigers und Judenbekehrers Vincenz Ferrer, † 1419), teils in neuen charakteristischen Erscheinungen sich darstellend. So a) in dem mystisch-prophetischen Treiben der **Gottesfreunde** in der Schweiz, frommer Einsiedler, die sich um die (durch deutsche Mystiker wie Rulman Merswin, Tauler, Ruysbr.) angeregte geheimnisvolle Persönlichkeit des „gnadenreichen Laien" oder „großen Gottesfreunds aus dem Oberlande" — † nach 1420, über 100 Jahre alt, als Klausner im Entlebuch, von C. Schmidt irrigerweise identifiziert mit dem um 1408 zu Wien als Ketzer verbrannten Nikolaus v. Basel — schaarten und beim Beginn des Schisma 1378 in heftige visionäre Aufregung gerieten; b) in der wichtigen Ordensgründung der **Brüder vom gemeinsamen Leben**, Fratres de v. com., auch Fratr. devoti, Fr. scholares Hieronymiani oder Gregoriani genannt, ausgegangen von Geert Groot (Gerardus Magnus) zu Deventer, einem Schüler Ruysbroeks (bekehrt 1374, nach üppigem Weltleben als Kanonikus zu Utrecht und Aachen, † 1384), sowie von dessen Hauptschüler Florentius Radewins (Radewynzoon) † 1400. Letzterer begründete 1388 die später auch außerhalb der Niederlande weithin ausgebreitete, nach den Grundsätzen der „Brüder" verfaßte „Moderne Devotion" od. Genossenschaft der regulierten Kanoniker v. Windesheim bei Zwoll (volkstümlich wegen ihrer Tracht als „Kogel- oder Kugelherren", fratres cucullarii bezeichnet). Im nahe benachbarten Kloster St. Agnetenberg bei Zwoll lebte und schrieb der berühmteste Angehörige der Bruderschaft, **Thomas a Kempis** (Th. Hamerken, Malleolus, geb. 1380 zu Kempen bei Köln, † 1471), Biograph Gerhards, Radewins 2c. und Verfasser des gelesensten aller christlichen Andachtsbücher: De imitatione Christi (vgl. unten die Lit.).

5. Scholastisch- und kanonistisch-kirchliche Reformfreunde. In der Scholastik herrscht einerseits viel unnütze Disputiersucht und Wortklauberei, bes. in den Streitigkeiten zwischen Thomisten und Scotisten über verschiedene Lehrpunkte, namentlich die von den letzteren eifrig verteidigte und kraft ihres Einflusses 1387 durch die Pariser Hochschule sanktionierte (auch von Papst Clemens VII. in Avignon 1389 bedingterweise gutgeheißene) Lehre von der immaculata conceptio Virginis. Aber andererseits gehören auch gerade die Vorkämpfer und Leiter der Konzilien von Pisa und Kostnitz und der daselbst betriebenen Versuche einer kirchlichen „Reform an Haupt und Gliedern" zu den angesehensten scholastischen Lehrern des Zeitalters. So Heinrich v. Langenstein (Henr. de Hassia), Lehrer in Paris und Wien, † als Rektor der letzteren Universität 1397; Dietrich v. Neheim (Niem) † 1417, der früheste Historiker des Schisma; Pierre d'Ailli (Petr. de Alliaco), Kanzler der Pariser Universität, Bischof v. Cambray und Kardinal † 1425; Jean Charlier Gerson genannt Dr. christianissimus, während des Kostnitzer Konzils mit Recht als die anima Concilii gerühmt, sehr bedeutend auch als mystisch-theologischer Schriftsteller, † 1429; Nikolaus de Clemange, Rektor der Pariser Universität 1393, † um 1440 (vgl. oben 4 z. A.).

6. Evangelische, aggressiv vorgehende Reformer. Kühner und gründlicher als diese bei mehr nur äußeren kirchenpolitischen Bestrebungen stehenbleibenden Konzilsväter von Costnitz, bethätigten ihr reformatorisches Streben mehrere Geistesverwandte der Waldenser und direkte Vorläufer der evangelischen Kirchenbildungen des 16. Jahrhunderts. So als originalster und geistig bedeutendster dieser eigentl. „Vorreformatoren": John Wycliffe (Wiclif, geb. zu Spreswell bei Richmond 1324, seit 1360 Fellow, dann Prof. an der Univ. Oxford, von dieser ausgestoßen 1382; gest. als Pfarrer zu Lutterworth 1384 bald nach Vollendung seiner reformatorischen Hauptschrift Trialogus, Begründer einer seit 1400 unter dem Namen Lollharden heftig verfolgten evangelischen Partei, deren Reste sich bis unter Heinrich VIII. erhielten). Ferner die beiden Böhmen (energischere Nachfolger der zum teil schon vor den Zeiten des Schisma aufgetretenen Prager Reformfreunde Konrad Waldhauser † 1369, Joh. Milicz † 1374, Matthias Janow † 1394 — beide übrigens im Punkte der Lehre ganz von Wiclif abhängig): Johannes Hus aus Husinecz (geb. 1369, seit 1398 Prof. der Philos. in Prag, 1402 Pred. an der Bethlehemskirche daselbst und Beichtvater der Königin Sophie, 1409 Urheber eines die deutschen und polnischen Studenten aus Prag vertreibenden Universitätsbeschlusses geworden, 1411 von Johann XXIII. wegen wiclifitischer Ketzerei gebannt, 1414 vors Kostnitzer Konzil geladen und von diesem wegen Verweigerung des Widerrufs der 19 aus seinem Tractatus de Ecclesia gezogenen, ihm [bes. von Gerson] als häretisch vorgerückten Sätze zum Tode verurteilt und am 6. Juli 1415 verbrannt), sowie dessen Gefährte Ritter Hieronymus v. Prag (akademisch gebildet zu Oxford, von da als erster Herold wiclifitischer Lehren 1398 nach Prag zurückgekehrt, während Hussens Prozeß zweimal unsicher schwankend [zuerst durch einen Fluchtversuch, dann durch Widerruf im Kerker], zuletzt als ebenso glaubensfester Märtyrer wie Hus auf dem Holzstoß gestorben, 30. Mai 1416) — beide kurz vor ihrem Ende zu

prophetischen Vorhersagern der 100 Jahre später beginnenden Reformation geworden.

III. **Die Konzilien zu Siena (1423), Basel (1431—49) und Florenz (1438. 1439).** *1.* Martin V. und Eugen IV. Die Anfänge des Baseler Konzils. Nachdem das durch Papst Martin V. als Fortsetzung des Kostnitzer nach Siena berufene allg. Konzil 1423 nur die Hussiten verdammt, sonst aber nichts bemerkenswertes beschlossen hatte, wurde für das Jahr 1431 ein weiteres Reformkonzil nach Basel ausgeschrieben und von dem päpstlichen Legaten Cesarini daselbst kurz nach Martins V. Tode, unter dem neuen Papste Eugen IV. (vorher Kard. Condolmiere, 1431—47) eröffnet. Dies sehr freisinnige, von Kg. Sigmund kräftig beschützte und von Männern der d'Ailli-Gersonschen Richtung wie Ludwig d'Allemand, Kard.-Erzb. v. Arles († 1450), Enea Silvio Piccolomini aus Siena (s. u.), Gregor v. Heimburg (Nürnberger Stadtsyndikus, † 1472), Nikolaus Chrypffs aus Cues (Cancer Cusanus, damals Dekan an St. Florin in Koblenz, später Kardinalbischof v. Brixen, † 1464) in energischem Geiste geleitete Konzil widersetzte sich Eugens Auflösungsversuche, kraft dessen es Basel verlassen und seine Sitzungen in Bologna fortsetzen sollte, mit siegreichem Erfolge (1432—33). Es trat dann in eine Reihe kräftiger, bes. gegen das päpstliche Erpressungssystem gerichteter Reformbeschlüsse ein (Aufhebung der meisten päpstlichen Reservationen, Abschaffung der Annaten, Verbot vorschnellen Appellierens nach Rom, Anordnung regelmäßiger Diözesansynoden zur Pflege kirchlicher Disziplin 2c.). Daneben freilich auch Beschlüsse zu gunsten des Cölibats und — 1439 — Sanktionierung des scotistischen Dogmas von der unbefleckten Empfängnis! — Einen Teil jener wirklichen Reformdekrete sicherte sich Frankreich unter Karl VII. 1438 in seiner zweiten pragmatischen Sanktion (zu Bourges) und desgleichen im folgenden Jahre Deutschland durch das sog. Mainzer Kirchengesetz (Mainzer Acceptationsurkunde, vgl. unten *4*).

2. Die Hussitenkriege, seit 1419 entbrannt infolge von Hussens Hinrichtung und der Verweigerung der hussischerseits begehrten utraquistischen Kommunion (Abschaffung der päpstlichen comm. s. una) durch das Kostnitzer Konzil, suchten die Basler Väter 1433 durch 50tägige Verhandlungen mit mehreren hundert Abgesandten der Böhmen beizulegen. Es wurde wenigstens die mildere Partei, die sog. Calixtiner, durch das modifizierte Zugeständnis ihrer 4 Hauptforderungen, der „Prager oder Basler Kompaktaten" (1. Comm. sub utraque; 2. evang. Predigt in der Landessprache; 3. strenge Kirchenzucht; 4. apostolische Armut des Klerus) zum Wiederanschluß an die kath. Kirche bewogen. Im folgenden Jahre Vernichtung der Hauptstreitmacht der Taboriten bei Böhmischbrod, und dann 1436 Anerkennung Sigismunds als böhmischen Königs auf Grund der von diesem beschworenen Kompaktaten.

3. Das ferraresisch-florentinische Gegenkonzil Eugens IV., zur Unschädlichmachung der für häretisch erklärten Basler Versammlung 1438 (zuerst in Ferrara, dann im folgenden Jahre einer Pest wegen in Florenz tagend), exkommunizierte die Basler und den von ihnen wider Eugen erhobenen Gegenpapst Felix V. (vorherigen Herzog Amadeus v. Savoyen) und vereinbarte mit dem persönlich erschienenen griechischen Kaiser Joh. VII. Paläologos, seinem konstpl. Patriarchen Metrophanes und mehreren anderen angesehenen

byz. Theologen (Bessarion, Erzb. v. Nicäa, Gemisthos Plethon, Georg Scholarius s. u.) eine Union, unter Zugrundlegung des von den Griechen zugestandenen filioque und ihrer bedingten Anerkennung der päpstlichen Suprematie. Haltbar war diese Florentiner Union von 1439 so wenig wie die Lyoner von 1274. Die schroffe romfeindliche Orthodoxie unter Führung des Metropoliten Markus Eugenikus v. Ephesus schmähte Metrophanes als einen μητροφόνος und wußte bald die Wiederaufhebung des Einigungswerks zu bewirken (Synode zu Jerusalem 1443).

4. Ende des Basler Konzils. Teils der wenigstens äußerlich glänzende Erfolg des päpstlichen Unionskonzils, teils das Abtrünnigwerden mehrerer der tüchtigsten früheren Vorkämpfer der Basler Freiheiten, besonders des Äneas Sylvius (seit 1442 geheimer Agent für die päpstl. Sache in Diensten Kaiser Friedr. III. u. des Nik. v. Cusa), teils endlich die Neutralitätserklärung Karls VII. v. Frankreich u. Friedr. III. v. Deutschland gegenüber dem neuen Papstschisma zwischen Eugen und Felix V., entzogen dem Basler Konzil seit 1440 nach und nach alle Kräfte. 1443: die 45. und letzte Sitzung in Basel; 1448 Übersiedelung des schattenartigen Rests von da nach Lausanne, der Residenz Felix' V. Dann Unterwerfung dieses Schattenpapsts unter Eugens Nachfolger Nikolaus V., und hierauf Auflösung der Lausanner Versammlung. — Frankreich hielt seine pragmatische Sanktion v. Bourges, als Grundlage seiner „gallikanischen Kirchenfreiheiten" fest. Dagegen opferte Friedrich III., durch den schlauen Äneas Sylvius bewogen, das Wesentliche der deutschen Basler Kirchenfreiheiten 1446 durch Abschluß des Wiener Konkordats, welches — etwas modifiziert als Frankfurter Fürsten-Konkordat — 1447 Eugens IV. Sanktion erhielt und im folgenden Jahre zu noch etwas ultramontanerer Fassung fortgebildet (als Aschaffenburger Konkordat) von dem neuen Papst Nikolaus V. bestätigt ward. — So war die mit gewaltigem Kräfteaufwand begonnene, eine zeitlang gute Fortschritte machende Basler Kirchenreform der schlauen päpstlichen Politik fast vollständig und unwiderbringlich erlegen.

5. Reformfreundliche Theologen der Basler Konzilszeit, außer den oben Nr. *1* genannten, waren noch: Jakob v. Jüterbogk, Cisterzienser in Krakau, dann Karthäuser in Erfurt († 1465); und Felix Hemmerlin (Malleolus), Chorherr in Zürich († um 1460), diese beiden auch selbst Mitglieder des Konzils. Ferner bes. der Spanier Raimund von Sabunde (richtiger vielleicht: Sabieude), Arzt und Theologe in Toulouse um 1430, Vertreter ähnlicher naturtheologischer und biblisch praktischer Anschauungen, wie sie Nikol. Cusanus (in einem Teil seiner Schriften, bes. De docta ignorantia) entwickelte, in s. Theologia naturalis s. liber creaturarum, geschr. um 1436.

IV. **Konstantinopels Fall und das Aufblühen des Humanismus. Papst Pius II.**
1. Der Untergang des griechischen Reichs. Unter Papst Nikolaus V. (1447—55) wurde der schattenhafte Rest des byzantinischen Reichs eine Beute der schon seit Jahrzehnten ihn bedrohenden und wider ihn anstürmenden Türken. Ihr gewaltiger Sultan Mohammed II. erstürmte am 29. Mai 1453 Konstantinopel (heldenmütig verteidigt vom letzten Paläologenkaiser Konstantin XI.) und machte neun Jahre später auch dem kleinasiatischen Reste Ostroms, dem Komnenenreiche Trapezunt unter Kaiser David, ein Ende. — Verhängnisvoll wurde diese Aufpflanzung des Halbmonds anstatt des Kreuzes

im griechisch-christlichen Länderbereiche nicht sowohl für die physische Existenz, als vielmehr für das geistige Leben der dortigen Kirche und Theologie. Der orthodoxe Klerus gewann unter den Türken sogar an äußerer Machtstellung. Nachdem Patriarch Gennadios v. Konstpl. (vorher Georgios Scholarios, als solcher noch Verteidiger der Union mit Rom beim florentiner Konzil) durch Überreichung einer Professio fidei an Mohammed II. dessen Duldung erlangt hatte, übertrug der neue Herrscher ihm zugleich mit dem geistlichen Primat auch die weltliche Oberaufsicht und Jurisdiktion über die christliche Bevölkerung („Rajah", d. i. Heerde), infolge wovon die Bischöfe gleicherweise geistliche wie weltliche Regenten über ihre Diözesanen wurden. Allein mit eben dieser äußeren Machtverstärkung wuchs die geistige Impotenz des Klerus und das über sein einst so reges theologisches Leben und Streben sich lagernde Dunkel. Was von geistig regsameren Kräften noch vorhanden war, folgte dem Beispiele jener früheren Lehrer des Griechischen im Abendland wie Barlaam (s. ob. I), Emanuel Chrysoloras (seit 1396 in Florenz, später in Pavia, † 1415), Pletho, Bessarion (diese beiden seit dem Florentiner Konzil in Italien wirkend) und wanderte ins römische Kirchen- und Kulturbereich hinüber.

2. Das Wiederaufblühen der Wissenschaften (die wissenschaftliche „Renaissance" oder das Wirken des Humanismus) beginnt unter dem Einflusse a) solcher eingewanderter Griechen; so besonders Georg Gemisthos Plethon, eifriger Anhänger der platon. Philosf., Begründer der Academia Platonica in Florenz seit 1439, gest. 1455; Bessarion aus Trapezunt, Erzb. v. Nicäa seit 1436, später Kardinalbischof von Tuscoli und Titularpatriarch v. Konstpl. († 1472); ferner der von diesen Platonikern bekämpfte Aristoteliker Georg v. Trapezunt († 1484); ferner Gregorios Tifernas, erster Lehrer des Griech. an der Pariser Hochschule (seit 1458); Theodorus Gaza, Joh. Argyropulos, Konstantin Laskaris u. s. f., — b) italienischer Humanisten als Jünger der vorigen: Laurentius Valla († 1457), kühner Kritiker der Vulgata (Annotationes in N. T., ediert durch Erasmus 1505), der mittelaltrigen Legende über den Ursprung des apost. Symbolums, sowie der Konstantinischen Schenkung an die Päpste (De falso credita et ementita Constantini donatione, herausgeg. durch Ulrich v. Hutten); Poggio Braccolini, berühmter Handschriften-Aufspürer und (schlüpfriger) Lateindichter († 1459); Marsilius Ficinus, vieljähriger Leiter der Florentiner Acad. Platonica, christlich platonischer Apologet des Christentums († 1499); Joh. Picus Graf v. Mirandula, immens gelehrter kabbalistischer Mystiker und Origenist (in seinen 900 Thesen, publiziert in Rom 1486), zuletzt gleichfalls begeisterter Apologet des Christentums († 1494); — c) fürstlicher und päpstlicher Mäcenaten, wohin vor allen Nikolaus V. gehört, der Begründer der vatikanischen Bibliothek, Versorger vieler aus Griechenland kommender Flüchtlinge und Beschützer Vallas, welchen er trotz jenes Angriffs auf die Don. Constantini der Inquisition nicht überließ, sondern sogar zum päpstlichen Sekretär machte und durch Wohlthaten für sich gewann. — Auch Calixt III., aus dem Hause Borgia, Papst 1455—58, war Gönner des Humanismus, mehr jedoch noch eigennütziger Nepotist und eifriger Betreiber eines Kreuzzugs wider die Türken, (bes. mittelst der Kreuzespredigten des franzisk.-observant. Generalvikars Joh. v. Capistrano, der unter ihm die Türken vor Belgrad glänzend schlug, † 1456).

3. In Pius II. (1458—64), dem vorherigen Äneas Sylvius (Kardinal seit 1456) bestieg ein reichbegabter humanistischer Schriftsteller und Lateindichter, poeta laureatus durch König Friedrich III., den päpstl. Stuhl, nicht ohne wiederholte feierliche Erklärungen des Sinnes, daß er nun als ein „pius Aeneas“ zu regieren gedenke; vgl. seine Bulla retractationum an die Kölner Universität 1463, worin er seinen früheren Basler Konzilsstandpunkt entschieden verdammte und sich im schroffst kurialistischen Sinne erklärte. Seine Versuche zur Zustandebringung eines großen Türkenkreuzzugs durch ein „ökumenisches“ Konzil zu Mantua 1459, durch Stiftung neuer geistlicher Ritterorden (so eines Ordo hospitalis B. Mariae Bethlehemitanae; einer Societas sub vocabulo Jesu nuncupata etc.), durch Versammlung einer Flotte bei Ancona (1464) ꝛc., scheiterten an der Indolenz der europäischen Fürsten.

4. Pius' Nachfolger Paul II. (1464—71) ein geld- und prunkliebender Venetianer (Neffe Eugens IV.) ist besonders bekannt durch die Wut, womit er den utraquistischen Böhmenkönig Georg Podiebrad (1457—71) bekämpfte und mittelst Aufhetzung seines Schwagers, des Ungarnkönigs Matthias Corvinus, mit seinen schwarzen Husaren wider ihn zu bewältigen suchte, was ihm trotzdem nicht gelang. Vielmehr fällt gerade unter sein Pontifikat die definitive kirchliche Konstituierung auch der anderen Hussitenpartei Böhmens, der Taboriten oder böhmisch-mährischen Brüder auf ihrer Synode zu Lhotka bei Reichenau 1467 (unter Bruder Grigor, Peter von Chelcic, Michael Bradacz von Senftenberg und Matthias Kunwald, dem ersten „Bischof“ der Unität).

5. Die Kunst-Renaissance des 16. Jahrhunderts koinzidiert wesentlich mit der wissenschaftlichen und nimmt gleich dieser ihren Ausgang von Italien aus. a) Auf architektonischem Gebiete geht hier zuerst die bis dahin allenthalben herrschende spätere Gotik in die sogen. Frührenaissance über, wie dies besonders ersichtlich am Dom zu Mailand (gotisch noch, aber bereits stark hinneigend zur Reproduktion der Horizontallinien der Antike) und an dem zu Florenz (gotisch begonnen unter Giotto im 14. Jahrhdt., mit riesiger Kuppel im Renaissance-Stil überwölbt seit 1420 durch Brunelleschi, † 1444). — b) Zur Plastik der Renaissance legen den Grund Lorenzo Ghiberti in Florenz † 1455, der Vollender der herrlichen Baptisterium-Pforten am Dom daselbst; Luca della Robbia, Donatello ꝛc. — c) Hauptvertreter der Malerei dieser Zeit in Italien die Florentiner (aus Giotto's Schule): Angelico da Fiesole der stets betende „Seelenmaler“ († 1455), Domenico Ghirlandajo, Lippo und Filippino Lippi ꝛc.; in den Niederlanden besonders die Brüder Hubert und Jan van Eyk samt ihren Schülern Rogier van Brügge, Hans Hemling ꝛc. — d) Für die Musik bahnt einen höheren Aufschwung an die niederländische Schule unter Wilh. Dufay († 1432), Joh. Ockenheim († 1480), Jodokus Pratensis u. a., sowie die römische unter Landino, dem berühmten Orgelspieler Antonio Dagl'Organi († 1498) u. a. — e) Die religiöse Dichtkunst erfährt besondere Förderung einmal durch eine Reihe wichtiger Versuche zum Ersatz der lateinischen Hymnik durch deutsche Kirchenlieder (Petrus Dresdensis in Zwickau um 1420; Heinrich von Laufenberg um 1450; später Lukas von Prag, der mährische Brüderbischof um 1500); sodann durch vielerlei Bestrebungen und Leistungen auf dem Gebiete des geistlichen Schauspiels oder der Mysterien-Dichtung (Pierre Gringoire in Frankreich, sowie der

Mühlhausener Theodorich Schernbeck, der Nürnberger Hans Rosenplüt um 1450, u. a.).

6. Das Kultusleben der Kirche erscheint bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts beim Tiefpunkte seiner Entartung im Sinne rohen Aberglaubens und hierarchischer Veräußerlichung angelangt. Charakteristisch sind vor allen die römischen Jubeljahre mit ihren üppigen Ablaßspenden (gestiftet 1300 durch Bonif. VIII. als alle 100 Jahre wiederkehrend, dann 1350 von Clemens VI. zu einem 50jährigen, 1389 durch Urban VI. zu einem 33jährigen, endlich 1470 durch Paul II. zu einem 25jährigen Cyklus gestaltet!). Ferner die neuen Marienfeste zweiten und dritten Ranges, womit der kirchliche Jahreslauf seit dem 14. Jahrhdt. belastet wird: das Fest Mariä Opferung (f. praesentat., nach 3. Mos. 12, 6—8) am 21. Nov., gefeiert seit 1372; Mariä Heimsuchung (visitat., Luk. 1, 38 ff.) am 2. Juli, gefeiert seit 1389; das Fest Mariä 7 Schmerzen (f. spasmi) am Freitag vor Palmsonntag; das Rosenkranzfest (f. rosarii Mariae) am 1. Oktbr., seit etwa 1470 als dominikanisches Ordensfest, seit 1571 (Seesieg bei Lepanto) als allgemeines katholisches Kirchenfest gefeiert. Dazu dann die immer üppiger werdenden Legenden betr. Marias Haus (die Casa santa) zu Loreto (angeblich dahin getragen durch Engel 1294), die Pilatustreppe, Scala santa in Rom, das Wunderblut (blutende Hostie) zu Wilsnack seit 1383, die wunderwirkenden Skapuliere der Karmeliter und anderer Orden u. dgl. m.

7. Neue Orden und Ordensreformen. Außer den oben erwähnten Versuchen Pius II. zur Neugründung einiger geistlicher Ritterorden gehören der Mitte des 15. Jahrhdts. an: des calabresischen Einsiedlers Franz de Paula († 1507) Stiftung des Bettelordens der Minimi (1457) als einer superlativischen Steigerung der Minoriten, zu beständiger vita quadragesimalis verpflichtet; die Reformversuche des Windsheimer Kanonikus Joh. Busch († 1479) im Benediktinerorden durch Ausbreitung der s. g. Bursfelder Regel (seit 1436), desgleichen der Observanten Bernardin v. Siena († 1444) und Joh. Capistran (s. o. *2*) im Franziskanerorden, und des Generalvikars Andreas Proles († 1503, als Vorgänger Staupitz's) im Augustiner-Eremitenorden durch Stiftung der deutschen Kongregation „regulierter Augustiner-Observanten", 1473. — Berühmter Einsiedler des Zeitalters: Bruder Niklaus v. d. Flüe in Unterwalden (1466—87 angeblich bloß von der Kommunion lebend), Urheber des Stanzer Vorkommnisses (1481).

V. **Die letzten Päpste des Mittelalters und die unmittelbarsten evangelischen und humanistischen Vorläufer der Reformation (1471—1517).** *1.* Das Papsttum in seinem tiefsten Verderbnis charakterisieren besonders die drei letzten Pontifikate des 15. Jahrhunderts. Sixtus IV. (1471—84), vorheriger Franziskanergeneral (Franz v. Rovera), beteiligte sich an der scheußlichen Verschwörung der Pazzi wider die Mediceer Julian und Lorenzo in Florenz (1478), spendete den beiden Hauptbettelorden der Franziskaner und Dominikaner üppige Lobsprüche und Privilegien in den beiden Bullen Vices illius (s. Mare magnum) 1474 und der Bulla aurea 1479, und trieb den eifrig reformatorisch gesinnten Kardinal Erzbischof Andreas v. Krayn, als dieser 1482 auf eigne Hand ein Reformkonzil nach Basel auszuschreiben gewagt hatte, durch Bann und Interdikt zum Selbstmord im Kerker (1484). — Sein Nachfolger Inno-

cenz VIII. (1484—92), berüchtigter Nepotist und Vater angeblich von acht Söhnen und ebensovielen Töchtern („Octo Nocens genuit pueros totidemque puellas, Hunc merito poterit dicere Roma patrem"), trieb mit dem Türkensultan Bajazet II. einen schändlichen Handel durch Festhaltung (für 40,000 Dukaten Pflegegelder jährlich) des als Gefangenen der Johanniter von Rhodos in seine Hände geradenen Prinzen Zizim oder Dschem, Bruders des Sultan († 1495, vielleicht vergiftet). Außerdem begünstigte er die Befestigung und Ausbeutung des Inquisitionsinstituts in Spanien (errichtet unter Sixt. IV. durch Ferdinand und Isabella 1481, seit 1483 unter Thomas de Torquemada als Großinquisitor, 1484—85 mit besonders blutdürstigem Eifer bedient durch den deshalb ermordeten Augustiner Peter Arbues) und beglückte Deutschland mit dem Institut der Hexenprozesse (1484) — durch Bestellung der Inquisitoren Jak. Sprenger und Heinr. Krämer zur Hexenausrottung und durch Sanktionierung von deren „Hexenhammer" oder Malleus maleficarum (Köln 1489). — Alexander VI. (vorher Kardinal Roderigo Borgia, Neffe Calixts III., Papst 1492—1503), der ärgste aller Nepotisten auf dem Stuhle Petri, besonders in bezug auf seinen Sohn Joh. Borgia, Herzog von Gandia und Benevent, sowie nach dessen Ermordung 1497 in bezug auf den wahrscheinlichen Mörder, seinen zweiten Sohn Cesare Borgia, Herzog von Valentinois und von Urbino († 1507). Unerwiesen ist der ihm nachgesagte blutschänderische Verkehr mit seiner eigenen Tochter Lucrezia Borgia, Herzogin von Ferrara; thatsächlich begründet aber seine äußerst treulose Politik in den Kriegen mit Frankreich, Neapel &c., sowie der üppig ausschweifende, tief unsittliche Charakter seiner Hofhaltung und Feste; ziemlich wahrscheinlich auch, daß sein 1503 erfolgter plötzlicher Tod durch Gift veranlaßt war. Über die neuesten Versuche zur Ehrenrettung dieses Papsts s. u. die Lit.

2. Julius II. und Leo X. Auf den nur wenige Tage regierenden Pius III. folgte 1503—13 Julius II. (Kardinal Julian della Rovera), der kriegerischeste, jähzornigste und in seinen politischen Aktionen treuloseste aller neueren Päpste, daher „il pontifice terribile". Als Begründer des Kirchenstaates als souveräner politischer Existenz steht er wirklich groß da: Urbild für Macchiavells idealen „Fürsten" und für Michelangelos Kolossalstatue des zürnenden Moses. Dem durch seine Gegner im Kriege der s. g. heiligen Liga (1509 ff.), Kaiser Max I. und Ludwig XII. von Frankreich, nach Pisa berufenen „ökumenischen" Konzil, das ihn für abgesetzt erklärte „wegen seiner vielen Verbrechen" (1511), setzte er, das Bündnis der Feinde geschickt teilend, ein 5. ökumenisches Laterankonzil in Rom (1512—17) entgegen, dem die in Pisa tagenden Prälaten (unter Kardinal Carvajal) sich bald wieder unterwarfen. — Sein Nachfolger Leo X. 1503—21 (als Kardinal Joh. v. Medici, zweiter Sohn Lorenzo's des Prächtigen von Florenz) erlitt zwar durch Franz I. v. Frankreich, den Nachfolger Louis' XII., die schwere, seine tapfere Schweizergarde vernichtende Niederlage bei Marignano 1515, schloß aber bald darauf den für die päpstliche Sache im ganzen günstigen Vergleich zu Bologna mit jenem ab. Hier opferte der König, gegen Gewährung des Rechts zur Ernennung der französischen Bischöfe, dem Papste die pragmatische Sanktion v. Bourges (trotz Widerspruchs des Parlaments und der Pariser Universität). Das 5. Laterankonzil, durch Leo geschlossen am 16. März 1517, bestätigte diese

Aufhebung der gallican. Kirchenfreiheiten, sowie die Bulle Pastor aeternus, welche unter ausdrücklichem Zurückgehen auf Bonifaz' VIII. B. Unam sanctam die päpstliche Allgewalt und Erhabenheit über jedes Konzil promulgiert. — Gleichfalls unter Leo X. erfuhr die s. g. Nachtmahls- oder Gründonnerstags-bulle (Bulla in Coena Domini, früher redigiert durch Urban V. und Martin V.) wichtige Erweiterungen mittelst Aufnahme einer Anzahl neuer Anatheme in ihren Ketzerkatalog. Den Kodex des päpstl. Kirchenrechts (Corpus juris canonici) hatte schon Alexander VI. (1500) durch Hinzufügung der Extravagantes zu den früheren Bestandteilen (Decr. Grat., Decr. Greg., L. sext. Bonif., Clementinae des Clemens V., 1313) zum Abschlusse gebracht.

3. Die höchste Kunstblüte der Renaissance fällt mit der Epoche äußerster Verweltlichung der Kirche unter den fünf letzten mittelaltr. Päpsten direkt zusammen. a) In Italien: Rafaelisches Zeitalter der Malerei durch Pinturicchio † 1513, Franc. Francia † 1518, Perugino † 1524, und Rafael Santi v. Urbino 1483—1520 (Umbrische Schule); durch Fra Bartolomeo, Lionardo da Vinci † 1519 und Michelangelo Buonarotti † 1564 (Florent. Schule); durch Mantegna, Bellini, Correggio † 1534 (Lombardische Schule). Desgleichen Glanzepoche der Plastik und Architektur: besonders durch Michelangelo, das größte künstlerische Universalgenie, gleich groß als Maler (Sixtin. Deckengemälde 1508—1510) wie als Bildhauer (Moses; Grabmal der Medicäer 2c.) und Architekt (Peterskirche, begonnen 1506 durch Lazz. Bramante, nach dessen Tode fortgeführt unter Rafael, später, besonders in ihrer kolossalen Kuppel, durch Michelangelo fortgesetzt, vollendet freilich erst 1590). — b) In Deutschland: die späteren Vertreter der niederländischen Malerschule; die Schule v. Calcar (um 1500); die oberdeutsche Schule: Mart. Schön, Mich. Wohlgemuth († 1519) Albrecht Dürer († 1528); Hans Holbein der Ältere († 1525) — zur letzteren auch treffl. plastische Künstler gehörig, wie die Nürnberger Adam Kraft (gestorben um 1500) und Peter Vischer (1519).

4. Die humanistische Literatur feiert gleichfalls jetzt, nahe dem Anbruch der Reformationszeit und zum Teil noch jenseits desselben ihre höchste Blüte. a) Italienische Humanisten, großenteils frivol epikuräisch oder skeptisch gerichtet, wie verschiedene Personen der näheren Umgebung Leo's X. (Kardinal Petr. Bembo, Sekretär Paul Cortesius 2c.), ferner der flor. Historiker Macchiavelli († 1527), der peripatetische Philosoph Petr. Pomponazzo † 1526 (Zweifler an der Unsterblichkeit der Seele) 2c. — b) Deutsche, meist noch kirchlich gerichtet, oder wenn kritisch wider Papsttum, Hierarchie und Mönchtum auftretend doch ein positiv christl. Fundament festhaltend: Rud. Agricola in Heidelberg († 1485); Maternus Pistorius, Mutianus, Crot. Rubianus, Ulrich von Hutten † 1523 (— die 3 letzteren bes. beteiligt an der Abfassung der Epistolae obscurorum virorum 1514—17), ferner Eobanus Hessus 2c., diese alle zum Erfurter Humanistenkreise (c. 1490—1520) gehörig; ferner Konrad Celtes in Wien († 1508), Herm. Busch in Wesel, Willibald Pirkheimer in Nürnberg, Beat. Rhenanus in Schlettstadt 2c. Am meisten genähert dem evang.-reformatorischen Standpunkte erscheint das Wirken der beiden hochverdienten Wegbereiter für das Studium der Bibel aus ihren Grundsprachen: Joh. Reuchlin 1455—1522 (Rudimenta l. hebr. 1506; De arte cabbalistica etc.; Pfefferkorn'scher Streit wider die Kölner Dominikaner

1509 ff.) und Desiderius Erasmus aus Rotterdam 1465—1536 (Enchiridion militis christiani 1502; Laus stultitiae 1151, Colloquia 1518; N. T. gr. c. paraph. 1516/17). — c) Übrige Länder: Kardinal Ximenez † 1517 und Anton Lerija † 1522 in Spanien (complutens. Polyglotte seit 1502); Joh. Budäus † 1540 und Joh. Faber Stapulensis † 1536 in Frankreich (Bibelübers. und Exeget; scharfer Kritiker der Vulg.); John Colet und Thomas Morus † 1535 in England (die sogen. „Oxford-Reformer"); Joh. Vitez Bischof von Fünfkirchen, und Sylvester Pannonius aus Erdöd in Ungarn. — Diesen humanistischen Kreisen gehören die zahlreichen unmittelbaren Vorgänger Luthers als Übersetzer der hl. Schrift ins Hoch- oder ins Niederdeutsche an. Seit der ersten, 1462 zu Mainz erschienenen hochdeutschen Übersetzung bis zum Beginn der Reformation erschienen im ganzen 15 hochdeutsche und 5 niederdeutsche Übersetzungen der ganzen Bibel; ferner 11 deutsche Psalter bis 1513, 25 deutsche Evangelien und Episteltexte, 2c. Zu Grunde gelegt wurde sowohl für diese deutschen Versuche, wie für die italienische Übersetzung des Nik. Malermi (Venedig 1471), die französischen (Lyon 1478: Paris 1487), die spanischen (Valencia 1478), niederländischen (Delft 1477; Gouda 1479) 2c. immer nur die Vulgata. Vom lateinischen Text der letzteren waren seit Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Jahre 1500 schon 98, freilich durchweg schlechte Drucke erschienen.

5. Evangelische Vorreformatoren des ausgehenden 15. und angehenden 16. Jahrhdts., den Kreisen der Humanisten nahestehend, ja zum Teil mitzugehörig. a) Deutsche (Niederländer): Joh. Pupper v. Goch, Prior in Mecheln † 1475, edler Augustinianer (De lib. christiana; De quatuor errorib. circa legem etc.); Johann Ruchrath (Rucherott) v. Wesel in Erfurt, Mainz und Worms, † 1481 (verurteilt durch die Inquisition und in klösterlicher Haft gehalten seit 1479; Gegner der Transsubst., Werkheiligkeit, des Bann- und Ablaßwesens); Johann Wessel (gräzisiert Basilius) v. Gansfort, † 1489 (Schüler des Thom. a Kempis in Zwoll, Lehrer der Philosophie und Theologie in Köln, Löwen, Paris, Heidelberg, viel gereist und vielseitig gelehrt [Lux mundi], trotz seiner teilweise, besonders im Punkte des Abendmahls, sehr freisinnigen und spiritualistischen Lehren doch von der Inquisition bis an sein Ende unbehelligt gelassen). Hieher gehörig auch Nikolaus Ruß zu Rostock um 1500 (De triplici funiculo) und der mährische Brüderbischof Lukas v. Prag † 1528 2c. Nur ganz indirekt und bedingterweise gehören zu den Vorläufern der Reformation die Mystiker Dionysius der Karthäuser † 1471 (freisinniger Kanonist im Sinne der früheren Reformkonzilien) und Joh. Staupitz † 1524 — letzterer zwar auf atl.-exegetischem Gebiete zu Luthers Vorbildern gehörig (sein lat. Komm. zum B. d. Richter vom J. 1512, wie Dieckhoff erwiesen hat, ein Vorbild f. Luthers ersten Psalmenkomm. aus den nächstfolgenden Jahren) aber sonst doch nur in ziemlich bedingtem Sinne als Luthers „geistlicher Vater" zu bezeichnen, eher durch dessen Einfluß eine zeitlang dem evangelischen Standpunkte genähert, zuletzt aber doch unvermögend, dessen Konsequenzen zu ziehen. — b) Als italienischer Vorreformator gilt mit Recht Hieronymus Savonarola, Dominikaner in Bologna, seit 1489 in Florenz, begeisterter Bußprediger, Prophet und politischer Agitator, besonders beim Kampfe der Italiener mit Karl VIII. von Frankreich,

wo er eine zeitlang die Rolle eines Diktators v. Florenz spielte, zuletzt von den Seinen verlassen und, ein Opfer nicht sowohl der Inquisition als vielmehr seiner fanatisch-politischen Gegner, der Arrabiati, als Ketzer dem Scheiterhaufen überliefert (23. Mai 1498).

7. Rückblick und Nachlese nebst Literatur zum dritten Zeitraum des Mittelalters.

Von den verschiedenen Hauptgebieten des kirchlichen Lebens in dieser letzten Periode des MA.s kommt das der Heidenmissionen für den Historiker kaum irgendwie in Betracht. Der einzige nennenswerte Fortschritt des Missionswesens in Nordeuropa: die Bekehrung der Litthauer unter Jagello, konnte von uns mittelst einer Nebenbemerkung zur Anfangsgeschichte des päpstl. Schisma (S. 147) in Kürze erledigt werden. Für den in seiner Art blühenden Stand der franziskanischen Mongolenmission zu Anfang des 14. Jahrhunderts war der Grund bereits zu Ende der vorigen Periode gelegt worden. Und dabei erlischt diese Mission beim Sturz des Mongolenreichs um 1370 wieder vollständig! Für die Judenbekehrung geschieht, besonders auf der pyrenäischen Halbinsel, ziemlich viel; aber abgesehen von Vincenz Ferrers Bußpredigten, sind es wesentlich Zwangsbekehrungen ohne religiös-sittlichen Wert, was hier (zumal durch Ferdinand und Isabella seit 1492, sowie durch Emanuel d. Gr. in Portugal seit 1492) in Szene gesetzt wird. — An der Indianerbevölkerung der neuen Welt versäumt die kath. Kirche, trotz der edlen Intentionen z. B. eines Columbus auf diesem Gebiete, ihre Missionspflicht vorerst fast gänzlich. Erst unter Karl V. seit 1517 erlangt Bartol. de las Casas mit seinen Bemühungen zu Gunsten der westindischen Indianer einige Erfolge. — Kurz: eigentliche Missionsthätigkeit fehlt diesem 200jähr. Zeitraume fast gänzlich. An die Stelle der Mission ist die Inquisition getreten, die in beiderlei Hauptformen: als Ketzeraufspürung und (seit Innocenz VIII.) als Hexenausrottung, in um so üppigerer Blüte steht!

Rapide Zunahme des verweltlichten Zustands der Kirche und ihrer Hierarchie tritt uns als Charakteristikum der Verfassungs-, Disziplinar- und Kultusentwicklung des Zeitraums entgegen. Auch das Kunstleben desselben, herrlich blühend und bis zur Üppigkeit produktiv wie es ist, zeigt eine unaufhaltsame Bewegung von dem Pole kirchlicher zu dem weltlicher Ideale hin. Eines dieser Gebiete arbeitet dem andern, was Steigerung des politisierten, entgeistlichten, ja sittlich zerrütteten Zustands seiner Lebensfunktionen betrifft, nur immer in die Hände. Man denke vor allem an solche, nach verschiedenen Seiten hin verhängnisvolle Maßregeln des finanziellen Erpressungssystems der Kurie, wie das Ablaßunwesen mit seinen Jubeljahrfeiern, seinem frechen Auftreten der stationarii, seinen vergiftenden Einwirkungen auf die Beichtpraxis und dadurch auf das Leben aller Stände; oder wie das Dispensations- und Privilegienwesen, die Reservationen und Kommenden, der immer frecher geübte Nepotismus der letzten Päpste (besonders seit Calixt III.). Die Notwendigkeit einer durchgreifenden Reform der Kirche in allen diesen Beziehungen war seit den Tagen von Kostnitz und Basel allseitig erkannt. Aber freilich würde bloße Abstellung dieser Mißbräuche, zur Rettung der

Christenheit nimmer genügt haben; eine bloße Reform an Haupt und Gliedern hätte immer nur äußerlicherweise und darum bloß vorübergehend, das eingerissene Verderben zu heilen vermocht. Der Schaden saß tiefer: er betraf vor allem auch das Gebiet der kirchlichen Lehre.

In der scholastischen Lehrtradition, wie sie durch die großen Summisten des 12. Jahrhunderts zu wesentlichem Abschlusse gebracht worden war, lagen die tiefsten Wurzeln und wirksamsten Keime zu all der religiösen Veräußerlichung (Mechanisierung) und sittlichen Trübung, welcher das Frömmigkeitsleben aller Stände mehr und mehr anheimfiel. Heidnischer Aberglaube und Götzendienst (Heiligen-, Bilder-, Reliquien-, Mariendienst ꝛc.) einerseits, sowie jüdischartige Werkheiligkeit und ungesunde Mönchmoral andererseits durchdrangen die umfänglichen Systeme der dogmatischen Summisten wie der seit Mitte des 13. Jahrhdts. mit wachsender Vorliebe der kasuistischen Lehrform sich bedienenden Moraltheologen. Gegen die schädlichen Wirkungen der Haarspalterei dieser Schultheologen und ihres ärgerlichen Gezänkes über solche Controversdogmen wie die unbefleckte Empfängnis, die Reassumtion des Bluts Christi (verhandelt besonders 1462/63 unter Pius II. zwischen den Dominikanern und Franziskanern zu Brescia) u. dgl., vermochte auch eine derartige Mystik wie die mehr oder minder quietistisch und weltflüchtig geartete der Deutschen aus Eckharts, Taulers und Ruysbroeks Schule keine durchgreifend kräftige Hilfe zu bieten. Ebensowenig waren die naturtheologische Spekulation eines Raimund oder Cusanus, oder der christliche Platonismus humanistischer Apologeten wie Ficinus, Mirandula ꝛc. — diese alle schon wegen ihres zu sehr nur gelehrten Charakters nicht — den verhängnisvollen Wirkungen der eingerissenen Lehrverderbnis gewachsen. Sollte eine gründliche Reform gelingen, so galt es auf die verschüttete Quelle der hl. Schrift und der ältesten, von entstellenden Zuthaten noch freien kirchlichen Lehr- und Lebensformen zurückzugehen. Es galt das helle Licht des Evangeliums sichtend und klärend in das arg verdunkelte Verhältnis der einzelnen christlichen Stände, Lebenskreise und Individuen zu ihrem Herrn und Heiland hineinscheinen zu machen; es galt die aus Gotteskindern zu Knechten des Papsts gewordenen Christen aufs neue zu befreien durch die seligmachende Gotteskraft des Glaubens an den Sohn, der allein recht frei macht.

Durch die mutvolle Zeugenthätigkeit der evangelischen Reformfreunde Englands, Böhmens, Deutschlands und der Niederlande einerseits, und durch die an den verderbten Urkunden des päpstlichen Kirchenwesen (Vulgata, kanon. Recht ꝛc.) geübte Kritik der humanistischen Gelehrten Italiens sowie der übrigen Länder andererseits, wurden wichtige Schritte zu dem großen Ziele hin gethan oder wenigstens angebahnt. Das Ziel selbst freilich konnte durch die bis zum Schlusse des Zeitraums im Bereich dieser beiden Richtungen hervorgetretenen Kräfte noch nicht erstritten werden. Humanistische Kritik und evangelisch-reformatorisches Lehrzeugnis fielen noch allzusehr auseinander; das mehr negativ gerichtete Vorgehen der ersteren war mit den positiv aufbauenden Bestrebungen letzterer Art noch nicht genug in eins gebildet. Es fehlte die kräftige Synthese jener ersteren, auf Begründung des sog. Formalprinzips (Schriftprinzips) der Reformation abzielenden Richtung, mit der letzteren, welche nach Begründung des reformatorischen Materialprinzips (Rechtfertigungsprin-

zips) trachtete. Eine lediglich humanistische Reformation in Erasmus' oder Huttens Weise hätte wider den diesen Kreisen naheliegenden, ja teilweise durch sie vollzogenen Rückfall ins nackte Heidentum keinen schützenden Damm aufzurichten vermocht. Und das einseitig lehrhafte evangelisch-reformatorische Vorgehen führte, wie die von Wycliffe und Hus eingeleiteten Bewegungen zeigen, mit Notwendigkeit zur Sektenbildung. Nationale, ökumenisch bedeutsame und dauerhafte Kirchenbildungen konnten auf diesem letzteren Wege, wenn er einseitig betreten wurde, nicht zu stande kommen.

Papst- und Konziliengeschichte.

Theoderici de Niem Vitae pontiff. Rom. 1288—1418 (in Eccardi Corp. histor. med. aevi I); sowie dess. Libri III de schismate inter Papas et Antipapas, Basil. 1566. Bartol. Platinae († 1481), Vitae pontiff., Venet. 1478 u. ö. || C. Baluze, Vitae Paparum Avenionensium t. I. II. Christophe, Hist. de la Papauté au 14e siécle. Par. 1853 (auch deutsch durch Ritter, Paderb. 1853). C. Höfler, Die Avignonens. Päpste, ihre Machtfülle u. ihr Untergang, Wien 1871. C. Wenck, Clem. V. und Heinrich VII. Die Anfänge des französ. Papstthums, Halle 1882. V. Verlacque, Jean XXII.; sa vie et son oeuvre d'aprés des documents inédits. Par. 1883 [reichhaltig aber unkrit.]. || J. Maimbourg, Hist. du grand schisme d'Occident, Par. 1678. J. Lenfant, Hist. du Concile de Pise, Amsterd. 1724. Hefele, Die Entstehung der gr. abendl. Kirchenspaltung im 14. Jahrh. (in s. Beitr. zur KG. I, 326 ff.). Dess. Conciliengeschichte, Bd. VI. P. Tschackert, Peter v. Ailli, Goth. 1887. M. Creighton, Hist. of the Papacy during the period of the Reformation. 1378—1464. 2 vols. Lond. 1883. || J. v. Wessenberg, Die gr. Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh. 4 BB. Konst. 1840. Hefele, CG. VII. B. Hübler, Die Constanzer Reform und die Concordate v. 1418. Lpz. 1867. || Lenfant, Hist. du Conc. de Bâle. Amst. 1731. Th. Frommann, Krit. Beiträge z. Gesch. der Florentiner Kircheneinigung, Halle 1872. Ders. in Jahrbb. f. deutsche Th. 1877. Monrad, Laur. Valla und das Concil zu Florenz, Goth. 1881. Hagenbach, Erinn. an Aen. Sylv. Piccolom., Bas. 1840. G. Voigt, E. Silvio de Picc. als Papst Pius II. rc. 3 BB., Berl. 1856. Nasemann, P. Pius II. (Deutsch-Evang. Blätter 1882, X). || Ollivier, Alex. VI. et les Borgia, Par. 1870. Gregorovius, Lucrezia Borgia rc. Gotha 1874. Aloisi, Cesare Borgia, Imola 1879. Leonetti, Papa Alessandro VI., Bol. 1880. V. Venec, P. Alex. VI., eine Rechtfertigung, Klagenfurt 1879. H. de l'Epinois in der Rev. des questions historiques 1881 (Kritik der teilweise zu weit gehenden Rettungsbestrebungen der Letztgenannten, bes. Leonetti's). || P. Tschackert, Die Päpste der Renaissance, Heidelb. 1879. M. Brosch, Jul. II. und die Gründung des Kirchenstaats, Goth. 1878. Dess. Gesch. des KStaats I, ebend. 1880. Roscoe, Life and Pontificate of Leo X., 3 B., aus dem Engl. Lpz. 1808. Audin, Gesch. Leos X. 2 B. Augsb. 1845. Armellini, Il Diario di Leone X. di Paride de Grassi, Rom. 1884. J. Hergenroether, Regesta Leonis X Pont. Max. Rom. 1884 ff. || H. Ulmann, Kais. Maximilian I, Bd. I, Stuttg. 1884.

Kirchenrecht und Kirchenzucht (Inqusition). **Kirchenpolitische Reformversuche.**

(Lebret), Pragm. Geschichte der Bulle In Coena Domini, 4 B. Ulm 1769. || Pangen, Die röm. Curie, Münster 1854. Ph. Woker, Das kirchl. Finanzwesen der Päpste, Nördl. 1878. St. André, Taxes de la Penitencierie apostolique 1520. Par. 1879. || Hoche, Gesch. des päpstl. Jubeljahr-Ablasses, 1825. K. W. Nöthen, Gesch. aller Jubeljahre der kath. K., Regensb. 1875. || Über das Ablaßwesen die älteren Schriften von Eus. Amort (1735), Hirscher (4. A. 1844), Bendel (1847), Gröne (1863); auch E. Riese in d. JBB. f. d. Theol. 1876 u. bes. Joh. Schneider, S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, Handbuch für Geistl. und Laien rc. Nach dem Französ. des P. Antonin Maurel, S. J. 8. Aufl. Paderborn 1884.

J. A. Llorente, Histoire de l'inquisition d'Espagne. Par. 1815 (auch deutsch: 4 B., Gmünden 1820 — in d. Zahlenangaben tendenziös übertreibend). E. Zirngiebl, Pet. Arbues und die span. Inquisit., 3. A., Münch. 1872. J. M. Orti y Lara, La Inquisicion, Madr. 1877. R. Wilmans, Zur Gesch der röm. Inquis. in Deutschland (in der histor. Ztschr. Bd. 41). Fridolin Hoffmann, Gesch. der Inq., 2 B., Bonn 1878 — diese alle inquisitionsfeindlich (am wenigsten O. y Lara). Dageg. die apolog. Darstellungen: F. X. Rodrigo, Historia verdadera de la Inquisicion, 2 t., Madrid 1876. Gams, KG. Spaniens III, 2, Regensb. 1879. Hefele, Tüb. Quartalschr. 1880, II. A. M. Weiß, Apol. des Christent. III (Freib. 1884), S. 519 ff. || Herm. Haupt, Joh. Mallow aus Preußen u. s. Verfolgg. durch die Inqu. in Straßb. u. Köln 1390—1416 (Ztschr.

f. KGesch. VI, 3). || K. W. Soldan, Gesch. der Hexenprozesse, Stuttg. 1843; 2. A. in 2 Bdn. neu bearb. v. Heppe, ebend. 1880.

S. Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludw. d. Bayers, Leipz. 1874. W. Preger, Der kirchenpol. Kampf unter Ludw. d. Bayern. Münch. 1877. C. Müller, Der Kampf Ludw. d. Bayers mit der röm. Curie. 2 B., Tüb. 1879 f. B. Labanca, Marsiglio da Padova, riformatore polit. e relig., Padova 1882. Alfr. Zimmermann, Die kirchl. Verfassungskämpfe im 15. Jahrh., Breslau 1882. || Tschackert, D'Ailli (s. o.). O. Hartwig, Henr. de Langenstein, dictus de Hassia, Marb. 1858. J. B. Schwab, Joh. Gerson, Würzb. 1858. H. Jadart, J. de Gerson, Rheims 1881. Sauerland, Dieter v. Niem, Gött. 1875. Clem. Brockhaus, Gregor v. Heimburg, Lpz. 1861. Ders., Nicol. Cusani de concil. univ. pot. sent., Lips. 1867. Scharpff, Der Card. u. Bisch. Nik. v. Cusa, Mainz 1871. || Lederer, Der span. Kard. Joh. v. Torquemada († 1468), Freib. 1879. A. Schillbach, Thom. de Vio Cajetan., Vimar 1880.

Christliches Leben. Askese, Mönchtum.

Im allgem.: Uhlhorn, Hering, Bücher, Zöckler rc. a. a. O. (S. 141).

Über Geislergesellschaften: Förstemann (1828), Mohnike (1833), Schneegans (1840), Hegel (Ausg. v. Closeners Els. Chronik, Lpz. 1870); auch Heller (1830) und Hohenthal (1839) über Vincenz Ferrer rc. || J. F. Hecker, Die Tanzwuth des MA.s, Berl. 1832; Ders., Die gr. Volkskrankheiten des MA.s, Berl. 1865. || Rob. Hönniger, Der Schwarze Tod in Deutschland, Beitr. zur Gesch. des 14. Jahrh., Berl. 1882. || Herm. Haupt, Die relig. Sekten in Unterfranken vor der Ref. Würzburg 1882 (über Flagellanten, Brüd. u. Schwest. v. freien Geist, Taboriten, rc.).

Rechenberg, Diss. de Hesychastis, Lips. 1693. W. Gaß, Die Athosklöster (Gießen 1875), S. 23 ff. J. F. Stein, Studd. über die Hesychasten, Wien 1874.

Biogrr. der Kath. v. Siena v. Hase (1864), Capecelatro (1873), J. Butler (Lond. 1879); der Birgitta v. Hammerich (1872); des Franz v. Paula v. Rolande (Par. 1876); des Nikol. v. d. Flüe v. Ming (1861), Rochholz (1875), Heer (PRE.²).

Über die Gottesfreunde: C. Schmidt, Die Gottesfr. im 14. Jahrh. Jen. 1854, und Nik. v. Basel, Wien 1866. Dagegen aber W. Preger (Ztschr. f. hist. Theol. 1869), S. Denifle (Hist.-polit. Blätt. 1875), A. Lütolf (Tüb. Quartalschr. 1876, IV); A. Jundt, Les amis de Dieu au 14. siècle, Par. 1879; M. Rieger, Die Gottesfr. im MA. Heidelb. 1879).

Über den Templerorden: W. Havemann (Stuttg. 1846), J. v. Hammer-Purgstall (Wien 1855); J. Chowanetz (Münst. 1856), bes. H. Prutz (Geheimlehre und Geheimstatuten des Templ.-O., Berl. 1879); auch dess. Malteser Urkunden u. Regesten zur Gesch. der Tempelherren rc., München 1883. — Gegen die Prutzschen Anklagen F. Jacquot, Défense des Templiers, Par. 1882 (ultram.); Bernh. Kugler, G.G.Anz. 1883, Nr. 33 u. 1884, Nr. 8. Vgl. den Art. „Templer" in PRE.² — Über Benediktiner bes. J. Evelt, Die Anfänge der Bursfelder Congregat. (Zeitschr. f. vaterl. Gesch. u. Alterth., III, Münster 1865), sowie K. Grube, Joh. Busch, Freib. 1881. || Franziskaner: E. Gudenatz, Mich. v. Cesena, Bresl. 1876; Preger u. C. Müller (s. o.), Panfilo da Magliano (o., S. 141). || Augustiner-Eremiten: H. A. Pröhle, Andr. Proles, Gotha 1857; M. Kolde, Die deutsche Augustinercongr. u. Joh. v. Staupitz, Goth. 1879. || Brüder vom gemeins. Leben: Delprat-Mohnicke (1840), C. F. Klein (Straßb. 1860), bes. wichtig G. R. Acquoy, Het klooster de Windsheim, 2 BB., Utr. 1875 f.; K. Hirsche in PRE.² u. S. Kettlewell, Thom. a Kemp. and the Brothers of the Comm. Life, 2 vols. Lond. 1882. K. Grube (kath.), G. Groot u. s. Stiftungen, Köln 1883.

Kultus und Kunst.

Gesch. der Predigt: s. B. III, Homiletik. || Geffken, Der Bilderkatechism. des 15. Jahrh. rc., Leipz. 1855. Laib und Schwarz, Biblia pauperum. Zürich 1867. S. Berger, La Bible française au Moy.-Age, Par. 1884. D. Codex Teplensis, enth. die Schrift des Neuen Gezeugs rc. 3 Tle., Augsb. 1884. W. Krafft, Die deutsche Bibel vor Luther, Bonn 1883. || G. L. Hahn, Lehre v. den Sakramenten rc. (Bresl. 1864). Friedrich, Der Mechanismus der Vatikanischen Religion. Bonn 1875. Reusch, Romanismus und Paganismus (Theol. Literaturbl. 1876, Nr. 12). — Zum Reliquienaberglauben: Zöckler, Art. „Loreto" in PRE.² E. Breest, Das Wunderblut v. Wilsnack. Märkische Forschungen f. Gesch. rc. XVI, Berlin 1881. A. Wolters, Der Abgott zu Halle. Bonn 1881. — Vgl. überhaupt noch unten in Tl. III die Homiletik und Liturgik.

J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance, 3. Aufl., v. L. Geiger, Basel 1877. Ders., Gesch. der Renaissance in Italien, 2. A. 1878 (Bd. I v. Kuglers Gesch. der Baukunst). Carriere, Die Kunst rc. Bd. IV. H. v. Geymüller, Die ursprüngl. Entwürfe f. St. Peter in Rom von Bramante rc. Wien 1879. || Crowe u. Cavalcaselle, Gesch. der

Malerei in Ital., 6 B., Lpz. 1869 ff. Hotho, Gesch. der chr. Malerei, Stuttg. 1867. Biogrr. Rafaels v. E. Förster, Springer (Lpz. 1878), Müntz (Par. 1881), Lübke (Dresden 1881), Michelangelos von H. Grimm (4. A. 1873), Black (1874), Gotti (1875), Springer (1875), L. da Vincis von Heaton u. Black (Lond. 1874), Ravaisson (Paris 1880), A. Dürers von Luthardt (Lpz. 1875), Thausing (Lpz. 1876), Ch. Ephrussi (Par. 1881).

Humanismus.

Vgl. im allgem.: G. Klaiber, De litteris humanioribus restitutae p. Lutherum doctrinae evangelicae praeuntiis, Stuttg. 1817; J. Burckhardt a. a. O. L. Geiger, Renaissance u. Humanism. in Ital. u. Deutschl., Berl. 1882. Vgl. die reiche Übersicht über die betreff. neuere Lit. von dem letzt., in v. Sybels Hist. Ztschr. 1875. I. — Fürs 14. Jahrh. (Dante, Petr., Bocc.) vgl. bes. E. Gebhart, Les origines de la Renaissance en Italie Par. 1879; die Dante-Monogrr. von Piper (Ev. Kal. 1865), Wegele (3. Aufl. 1879), Hettinger (Köln 1879). L. Geiger, Petrarka (1874); H. Jacoby, Die Weltanschauung Petr.'s (Preuß. Jahrbb. 1882). — Fürs 15. Jahrh.: A. v. Reumont, Lor. de Medizi, il Magnifico, 2 B. Leipz. 1874, 2. A. 1882; die Monogrr. über L. Valla von Clausen (1861), Vahlen (1868), Monrad (1881 — vgl. o. beim Flor. Concil); über Bessarion v. W. v. Goethe (Studd. u. Forschungen I, Lpz. 1871), H. Vast (Le card. Bess., Par. 1878) u. Sadov (Bess. de Nicée, son rôle au concile de Ferr., ses oeuvres théoll. etc., St. Petersb. 1883); über Mirandula: Dreydorff (Marb. 1858). — Fürs 16. Jahrh.: Kampschulte, Die Univ. Erfurt in ihrem Verh. zum Human. u. z. Ref. 2 BB., Trier 1858; Weißenborn, Acten der Erf. Univ. I (Halle 1881). Aschbach, Die wiener Univ. u. ihre Hum. unter Maximilian, Wien 1877; K. Hartfelder, K. Celtes u. der Heidelberger Humanistenkreis (Hist. Zeitschr. 1882, I); F. v. Bezold, K. Celtis, Der deutsche Erzhumanist (ebend. 1883, I). Sodann die Monogrr. über Hutten v. Strauß (2. A. 1871) u. Reichenbach (1877), über Reuchlin v. Geiger (1871) und Horawitz (1877), über Erasmus v. Stichart (1870), Durand de Laur (2 vols., Par. 1872), Drummond (2 vols., Lond. 1872), Pennington, ib. 1874; über Thom. Morus von R. Baumstark (1879); über Ximenez von Havemann (1848) und Hefele (2. A. 1851); über Faber Stapulensis v. H. Graf (Ztsch. f. hist. Th. 1852).

Scholastik und Mystik.

Scholastik des Abendlands: K. Werner, Die Schol. des spät. MA.s. 3 BB., Wien 1881–83. H. Lämmer, Die vortridentin. Theol. des Katholicism., Berl. 1858. Vgl. die oben gen. Monographien über d'Ailli, Gerson &c. Dazu noch G. V. Lechler über Th. de Bradwardina (1862); Matzke (1846), Huttler (1851), F. Nitzsch (1859) über Raim. v. Sabunde; Storz (Tüb. Quart.Schr. 1871) und Falckenberg (Breslau 1880) über Nik. Cusanus; Zöckler (Stud. u. Krit. 1881) über Dionys den Karthäuser.

Morgenländische Scholastik u. Mystik: Gaß, Beitr. zur Lit. u. DG. des griech. MA.s II, 1849 (Kabasilas). Dess. Symbolik der gr. Kirche S. 14 ff.

Deutsche Mystik. Monogrr. über Meister Eckhart v. Jos. Bach (1864), Lasson (1866), Jundt (1871), Preger (1869), Linsenmann (1873); über Tauler v. C. Schmidt (1841), Böhring (1853), Rudelbach &c. [diese alle die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Bekehrungsgesch. T.s in der 1498 zuerst gedruckten „Historie" voraussetzend], neuerdings vom gelehrten Dominikaner Seuse Denifle (der die Historizität dieser Geschichte bestreitet: Straßb. 1879 — unter Widerspruch Jundts, Les amis de Dieu, Par. 1879 — dagegen unter Zustimmung von A. Ritschl, W. Möller, P. Mehlhorn [Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, I] u. a.). Über Suso v. Diepenbrock (3. Aufl. 1854), Denifle (1876) und Preger (Gesch. der deutschen Myst. II, 1882); über Heinr. v. Nördlingen v. Ph. Strauch (Margarete Ebner u. H. v. N., Freibg. 1882); über Ruysbrock v. Engelhardt (1838). || Über Thom. a Kempis v. Hirsche (1873, nebst Forts. 1883), Hoelscher (1880), Spitzen (Utr. 1881 — in holld. Sprache; eine bes. wicht. Monogr., vgl. Vict. Becker, S. J., L'auteur de l'Imitation, La Haye 1883), Ruelens (Lond. 1880), Kettlewell (Lond. 1882, s. o) — diese sämtlich für das Herrühren der Imit. Christi von Thom., also gegen den s. g. Gersenisten (d. h. Verteidiger ihres angeblichen Herrührens vom Benediktinerabte Gersen zu Vercelli im 13. Jahrh.) C. Wolfsgruber (Wien 1878 f., auf dessen Seite übr. auch Seuse Denifle treten zu wollen scheint).

Über die deutsche Theologie (herausgeg. v. Pfeiffer, 3. A. 1875): F. Reifenrath, Die deutsche Theol. des Frankfurter Gottesfrds., Halle 1863. G. Plitt, Ztschr. f. luth. Th. u. K. 1865, I. — Über Staupitz (in s. Verh. zu Luther (vgl. einerseits Kolde, a. a. O., andrerseits Dieckhoff, Die neu aufgef. Vorl. über das B. der Richter, Ztschr. f. kirchl. Wißsch. 1884, S. 356 ff.).

Evangelische Vorreformatoren.

Englische: G. V. Lechler, J. v. Wiclif u. die Vorgesch. der Reformation. 2 BB. Lpz. 1873. M. Burrows, W.'s place in History, Lond. 1882. R. Buddensieg, Joh. Wiclifs lat. Streitschriften (26 an der Zahl), aus Hdss. z. erstenmal herausgeg., Lpz. 1883 (auch engl. Lond. 1883).

Böhmische: Palacky, Gesch. v. Böhmen III; Gindely, Gesch. der böhm.-mähr. Bruderunität 2 Bde. 1858; L. Krummel, Gesch. der böhm. Ref. im 15. Jahrh. Gotha 1866; Czerwenka, Gesch. der ev. Kirche in Böhmen, 2 BB. Bielefeld 1869. E. Denis, Hus et la guerre des Hussites. Par. 1878; Joh. Loserth, Hus u. Wiclif, zur Genesis der husit. Lehre. Prag 1883 (erweist, ähnl. wie früher schon Lechler, die vollständige Abhängigkeit Hus' von dem engl. Vorreformator; vgl. o., S. 149). — Vgl. auch Herm. Haupt a. a. O. (o. S. 160) und v. Zezschwitz in PRE.[2] II, 648 ff.

Niederländische: Ullmann, Reformatoren vor der Ref., 2 B., Hamb. 1842. J. Friedrich, Wessel, Regensb. 1862. H. Schmidt, „Wessel" in PRE.[1] Doedes, Stud. u. Krit. 1870, I.

Italienische: Biogrr. Savanarola's v. Rudelbach (1835), Meier (1836), Hase (Neue Propheten, 2. A. 1861), Villari (aus dem Ital. 1868), Sickinger (1877), Leop. Ranke (1878), Bayonne (Par. 1879). Vgl. A. v. Reumont, Lorenzo de Medici, der Prächtige B. II (Lpz. 1874) und C. Comba, Storia della riforma in Italia, t. II (Fir. 1881).

Die neuere Zeit,
oder die Kirche in moderner Bildungsform.

---

1. Allgemeine Charakteristik der Kirche der neueren Zeit.

Das Endergebnis der mittelaltrig-christlichen Entwicklung war eine bis zum höchsten Grade gediehene Verweltlichung (Politisierung) der Kirche gewesen. Beide Grundformen vorchristlicher Religiosität und Sittlichkeit: das antike Heidentum und das Judentum hatten in der Kirche des Mittelalters eine Reproduktion unter neuen Namen und wenig veränderten Formen erfahren. *Heidnischartig* entstellt und verderbt erscheint vor allem das gottesdienstliche Leben des ausgehenden Mittelalters, mit seiner Überwucherung der reinen geistigen Urgestalt des christlichen Gottesdiensts durch kreaturvergötternde Unsitten der schlimmsten Art: eine Heiligenverehrung, worin die unübersehbare Götter- und Heroenschaar des hellenisch-römischen Polytheismus vollständig wiederauflebt, eine zur äußersten Battologie (Matth. 6, 7) verwilderte Gebetspraxis, einen Bilder- und Reliquiendienst von fast roherer Äußerlichkeit und Sinnlichkeit als die entsprechenden Gegenbilder des alten Griechentums einerseits und des Buddhismus andrerseits, einen Mariendienst wetteifernd mit den Extravaganzen des Kultus der großen Göttermutter oder des Isisdiensts. Ins *Judentum* zurückgefallen erscheint das mittelaltrige Christentum besonders auf dem Punkte seiner kirchlichen Verfassungs- und Disziplinarverhältnisse: seiner sadducäerartigen Haltung des Weltklerus und seinem teils pharisäer- teils essäerartigen Treiben des Ordensklerus; seiner einerseits schroff rigoristischen andererseits (zumal kraft des Ablaßunfugs) äußerst laxen Bußzucht; seiner durch und durch werkheiligen, zwischen ungesundem Hyperasketismus und schädlichster Verringerung der persönlichen Verantwortlichkeit der Christen hin- und herschwankenden Mönchsmoral; seinem in förmlicher Papstvergötterung gipfelnden, also zu jenen heidnischartigen Verirrungen der Hagiolatrie, Idololatrie, Leipsanolatrie, Mariolatrie auch noch eine Papolatrie hinzufügenden Hierarchismus. — Beiderlei Richtungen, jene paganistische und diese judaistische, hatten ihre zeitweilige Berechtigung gehabt und, solange sie nicht ins Krasse entartet, teilweise glänzende und bleibend wertvolle Früchte des mittelaltrigen Kulturlebens zu Tage gefördert.

Aber auf dem Höhepunkte ihres Schaffens angelangt, begann die edelste Frucht der paganistischen Richtung, die Kunst, ihren christlichen Charakter in einen klassisch heidnischen umzuwandeln und damit allgemach zu entarten. Und zum Gipfel ihrer Bestrebungen emporgestiegen, begann die judaistische Richtung ihre edlere und gesündere Lebensgestalt alsbald mit einer die häßlichen Zerrbilder des nachchristlichen Judentums kopierenden Haltung zu vertauschen und statt des Propheten-, Priester- und Königstums der alttheokratischen Zeit den Pharisäismus, Rabbinismus und Talmudismus späterer Jahrhunderte sich zum Muster zu nehmen. Eine durch und durch verweltlichte, veräußerlichte, von ihrer lauteren apostolischen Urnorm weit abgewichene Kirche war das Produkt des Zusammenwirkens beider engverflochtenen Prozesse. Die Reformationsbedürftigkeit dieser Kirche — vergebens abgeleugnet durch geschichtsfälschende Darstellungen des 15. Jahrh. wie die Janssensche — hatte den höchsten Grad der Dringlichkeit erreicht, sie war zu einer schreienden geworden.

Helfen konnte gegenüber einer so extremen Verweltlichung nichts anderes als eine gründliche Entweltlichung der Kirche — freilich nicht eine solche im Sinne quietistischer Mystik, oder engherziger Ordens- und Klosterdisziplin, oder phantastischer nach antik-philosophischen Mustern gebildeter Gelehrtenideale. Keiner der auf so enger und schwacher Basis erhobenen Reformversuche der beiden letzten Jahrhunderte des Mittelalters konnte gelingen. Zur Bewältigung so gewaltiger Verderbnisse, wie die eingerissenen, bedurfte es der gesamten Waffenrüstung des Apostels (Eph. 6, 12—17); nur vor dem scharfen klaren Lichte des neu auf den Leuchter gestellten Gottesworts konnte all jenes dunkle Gewölk antichristlicher Irrtümer und Irrlehren weichen. Und keine der seit den Zeiten des großen Papstschisma hervorgetretenen Reformbestrebungen dieser evangelischen Richtung, hatte für sich allein, nur auf ihre Kraft angewiesen, die erforderliche Hilfe zu bringen vermocht (S. 149 ff.). Erst der gewaltigen Synthese von Evangelismus und Humanismus, von mystisch-mönchischer und von urfrisch volkstümlicher Frömmigkeit, wie sie in den Reformatoren des 16. Jahrhunderts, Luther voran, sich darstellte, gelang das siegreiche Durbrechen des auf der Christenheit lastenden Zauberbannes. Erst als beide Linien des reformatorischen Läuterungsstrebens: die auf Geltendmachung des Schriftprinzips abzielende kritisch-humanistische, und die auf Feststellung des Rechtfertigungsprinzips ausgehende evangelisch-fromme, statt lediglich zu konvergieren oder zeitweilig auch wohl zu divergieren, sich vollständig vereinigt hatten, wie dies im Wirken der Gotteszeugen von Wittenberg, Zürich und Genf geschah, war ein wirksamer Grund zur Entweltlichung der Kirche, d. h. zu ihrer Zurückbildung zur evangelisch-apostolischen Urform gelegt.

Der gleicherweise Lehre wie Leben betreffenden Neugestaltung des mittelaltrigen Kirchentums durch die genannten Vorkämpfer des reformatorischen Prinzips widersetzte sich die Mehrheit der römisch-katholischen Christenheit, namentlich in den süd- und südwesteuropäischen Ländern. Geleitet teils von älteren- teils von neu hervorgetretenen Organen der Hierarchie, vor allem vom Jesuitenorden als der scharfbewehrten, kampfbegierigen Prätorianerschaar des Papsttums, zog dieser Teil der Christenheit der Lehr- und Lebensreform eine bloße Lebensreform mit strikt formulierten Satzungen zur Sicherstellung

der traditionellen Lehrweise vor. Noch nicht einmal bis zu solchem Verfahren der antievangelischen Kontrareformation schritt die griechisch-russische Christenheit fort. Sie beharrte unter Aufrichtung dürftiger, theologisch fast wertloser symbolischer Lehrschranken gegenüber Rom gleicherweise wie gegenüber Wittenberg und Genf, auf dem Standpunkt unverbesserlichen Festhaltens des Altüberlieferten oder orthodoxer Irreformation. — Da andererseits innerhalb der Reformationskirchen zwischen Lutheranern als sorgfältigeren Wahrern des Gleichgewichts zwischen dem Schrift- und dem Rechtfertigungsprinzip, und zwischen Reformierten als Bevorzugern des ersteren Prinzips und Beförderern eines Übergewichts des humanistischen über den evangelischen Faktor der reformatorischen Lehrbildung, ziemlich bald eine Spaltung sich aufthat und außerdem, besonders auf reformiertem Boden, noch Nationaleigentümlichkeiten und spezifisch sektenbildende Tendenzen zur Steigerung des kirchlichen Isoliertriebes mitwirkten, so wirkte die Kirchenverbesserung gleichzeitig auch kirchentrennend und vermannigfaltigend. Der bisher nur zweiteilige Stamm der Kirche beginnt in seiner abendländischen Hälfte eine Krone zu treiben, bestehend aus teils nebeneinander (Luthertum und Zwinglianismus), teils nacheinander (Calvinismus, Anglikanismus, Deutschreformiertentum oder Philippismus, Sozinianismus, Mennonitismus, Arminianismus, Baptismus &c.) hervorgetretenen Ästen und Zweigen. Bei seiner mit dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts anhebenden Übersiedlung nach der Nordhälfte des neuen Erdteils nimmt der Protestantismus diesen Individualisierungstrieb mit, um ihn dort in stets sich steigerndem Maße, als modernen Denominationalismus zur Geltung zu bringen. Und wenn der römischen Kirche die Darniederhaltung ähnlicher in ihrem Schooße hie und da sich regender individualistischer Bestrebungen fürs Erste noch gelingt: so sieht man im Orient gerade einen der konservativsten Kirchenkörper, den russischen Zweig der griech. Christenheit, seit Mitte des 17. Jahrh. den Einwirkungen eines ungemein kräftigen Sektenbildungstriebes verfallen und der Gefahr arger Zersplitterung entgegentreiben.

Prinzipiell gelangte für den evangelischen Teil der Christenheit, welcher fortan als das allein wahrhaft lebens- und triebkräftige Element, als die Krone des Baumes, an die Spitze des Ganzen trat, die Lehr- und Lebensreform oder der rettende und verjüngende Entweltlichungsprozeß bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts zur Vollendung. Aber noch bedurfte es, damit die Reform tiefere Wurzel schlage und an allen Lebenskreisen des Protestantismus ihre verjüngende Kraft bethätige, einer innerlicheren Erfassung ihres Prinzips und einer vergeistigenden Umbildung und kritischen Läuterung mancher ihrer Lehr-, Kultus- und Lebensgestalten. Dieser Verinnerlichungs- und Vergeistigungsprozeß vollzog sich bis um den Beginn des 19. Jahrhdts. unter Einwirkung einmal der nacheinander bedeutsam hervorgetretenen religiösen Richtungen des Pietismus und des Rationalismus, andererseits der neueren Philosophie, von deren Hauptschulen insbesondere die von Cartesius, Leibniz und Kant zu tiefgreifendem und mehr als nur ephemerem Einflusse gelangten. Krankhafte Einseitigkeiten traten bei jenen beiden Richtungen, der pietistischen und der rationalistischen, in ziemlicher Stärke hervor. Insbesondere bedrohte der bis zu fast deistischer Flachheit und zum seichtesten religiösen Indifferentismus fortschreitende Rationalismus den Bestand des deut-

schen protest. Kirchentums vorübergehend mit ernstlicher Gefahr, und zwar dies um eben die Zeit, wo vom katholischen Frankreich aus eine auf Umsturz alles Bestehenden in Staat und Kirche gerichtete revolutionäre Bewegung fast ganz Europa erschütterte. Eine positiv evangelische Reaktion im Sinne eines mit bekenntnistreuer Orthodoxie gepaarten, zeitgemäß verjüngten Pietismus hat seit etwas länger als einem halben Jahrhundert, insbesondere seit dem Wirksamwerden der kritisch läuternden und heilsam erfrischenden theologischen Geistesarbeit Schleiermachers, den verheerenden Einflüssen der rationalistischen Aufklärungs-Sturmflut entgegenzutreten begonnen. Gegen verschiedene Nachwehen derselben, unter welchen einzelne Kreise und Gebiete unseres religiösen Lebens mehr oder minder stark zu leiden haben, besonders gegen einen theologischen Naturalismus und Skepticismus von bald mehr kantischer bald mehr hegelscher Grundrichtung und einen populären Aufklärungsfanatismus der unter dem Einflusse einer reform-jüdischen Presse stehenden politisch-liberalen Laienwelt, liegen den Vertretern des positiv-kirchlichen Standpunkts noch immer ernste und schwere Kämpfe ob.

Mit dem deutschen Luthertum, im Hinblick auf welches diese den inneren Gang der beiden letzten Jahrhunderte kurz kennzeichnenden Sätze geschrieben sind, haben die reformierten Kirchen des In- wie Auslands im ganzen ähnliche Schicksale gehabt. Nur waren es hier, besonders bei den Reformierten englischer Zunge in der alten und neuen Welt, weniger theoretisch als praktisch geartete einseitige Richtungen, welche in dem auf Verinnerlichung und Vergeistigung des reformatorischen Prinzips abzielenden Prozesse ihre Einflüsse geltend und Reaktionen von kirchlich-konservativer Seite nötig machten. Fürs vorige Jahrhundert kommen hier Methodismus und Deismus als ungefähre Substitute dessen was auf deutsch-protestantischem Boden die pietistische und die rationalistische Richtung repräsentieren — freilich den Zeitpunkten ihres Auf- und Abblühens diesen nicht ganz entsprechend — in Betracht. Als moderne Hauptgegner des kirchlichen Standpunkts stehen alt- und neuenglischer Unitarismus, Positivismus und Agnostizismus, die letzteren beiden ungefähr unserem deutschen Naturalismus und Skeptizismus entsprechend, auf dem Plane.

Auch der römische Katholizismus vermag sich den Einwirkungen der neueren Philosophie sowie gewisser Analoga jener heterodoxen Richtungen des Protestantismus nicht zu entziehen. Als dem Pietismus parallele Erscheinungen fungieren hier die jansenistische Reaktion und die quietistische Mystik. Das Aufklärungsstreben führt seinen Kampf wider die Kurie und den Jesuitenorden unter Namen wie Febronianismus, Josephinismus, Illuminatismus. Nur widerwillig gestattet das Papsttum, dessen politische Großmachtstellung schon Karl V. geknickt, der westfälische Friedensschluß aber (durch seine Begründung des modernen europäischen Staatensystems und der Gleichgewichtspolitik) vollends gebrochen hatte, den neuzeitlichen Richtungen die Ausübung einigen Einflusses auf seine Gestalt und Haltung. Dem gleich einer harten Zwangsvollstreckung über es hereingebrochenen, eine kürzere Wiederkehr der Tage von Avignon bewirkenden Sturme der ersten französischen Revolution ließen die Päpste unseres Jahrhunderts, gestützt auf den neubelebten Jesuitenorden, einen Restaurationsversuch schroffster Art folgen. Bis schließlich, in eben dem Momente wo das Erneuern mittelaltriger Ideale auf die höchste

Spitze getrieben ward, der Untergang des letzten kümmerlichen Rests des Kirchenstaats und das Erstehen eines protestantischen Kaisertums in Deutschland eine neue gewaltige Mahnung dazu ergehen ließ, mit Vergeistigung der Idee des Reiches Christi (gemäß Joh. 18, 36) endlich Ernst zu machen und den Gedanken an Wiederherstellung des einstigen weltlichen Regiments definitiv aufzugeben. — In ähnlichem Grade wie der römische, sieht auch der griechische Katholizismus seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts seine Schicksale und seine gesamte Lebensthätigkeit durch das Eingreifen politischer Mächte bestimmt, insbesondere durch das seit Peter dem Großen allmählich zur Schutzmacht der orthodoxen Kirche auch im türkischen Länderbereiche gewordene russische Czarentum, unter dessen Ägide auch verschiedene Aufklärungs- und Modernisierungsversuche, meist protest. Ursprungs, auf die kirchliche Lehrweise und Lebenssitte einzuwirken beginnen, vorerst freilich ohne tiefgreifende Erfolge.

Noch ist der Einwirkungen jenes durch die Reformation begründeten Zustands einer zunehmenden Vervielfältigung der Kirchenkörper auf das Missionsbereich zu gedenken. Dasselbe erfährt, nachdem im pietistischen Zeitalter der deutsche und skandinavische Protestantismus, und etwas später unter methodistischer Einwirkung der britische sich ernstlich mit den früher ruhen gelassenen Problemen der Heidenmission zu beschäftigen begonnen, eine ungemein starke Vermannigfaltigung sowohl seiner Schauplätze als seiner Agenten. Dazu trägt die zunehmende Erweiterung und Erleichterung des Weltverkehrs, zumal seit den großartigen Fortschritten der Mechanik und Verkehrstechnik in unserem Jahrhundert, das Ihre bei. Kirche und Kultur, Mission und Kolonisation beginnen so mehr und mehr in Wechselwirkung zu treten. Aus rühmlichem Wettstreit und zeitweiligem eifersüchtigem Hadern der Konfessionen um bestimmte Missionsgebiete beginnt allgemach, befördert durch den gemeinsamen Gegensatz wider den sich steigernden Einfluß der antichristlichen Mächte im Innern, der Grundsatz friedlich schiedlicher Arbeitsteilung als Norm für das Nebeneinanderwirken der verschiedenen missionierenden Denominationen sich hervorzubilden. So geht jener läuternden Verinnerlichungs- und Vergeistigungstendenz ein Streben nach Ausbreitung der Kirche unter allen Völkern der Erde in wachsender Kräftigkeit zur Seite. Entweltlicht zwar soll das Christentum mehr und mehr werden, aber dies nicht um der Welt zu entweichen, sondern um die Welt immer völliger für Christum zu gewinnen und durch sein Evangelium zu beseligen.

Es bestimmen sich hienach die Überschriften, welche den bereits früher (Einleit., S. 9) von uns abgesteckten drei Unterperioden unseres Zeitraumes zu erteilen sind. Wir bezeichnen dieselben als die Zeit der reformatorischen Grundlegung, oder der zunächst bloß äußerlichen und provisorischen Auswirkung der reformatorischen Prinzipien im Protestantismus einerseits sowie der katholischen Kontrareformation andererseits (bis 1648); als die Zeit der beginnenden Verinnerlichung der reformatorischen Kirchenwesen und des sich regenden Revolutionsgeistes (bis 1815), und als die Zeit des Ringens mit innerem Antichristentum bei gleichzeitigem Aufblühen und Erstarken des Missionswirkens nach außen (bis 1883). Oder kürzer Reformationszeit, Übergangszeit und Epoche der Gegenwart. — Innerhalb jeder dieser Epochen wird hauptsächlich auf das teils Paralle-

teils Unterscheidende des Entwicklungsganges der einzelnen älteren und neueren Konfessionskirchen Rücksicht zu nehmen, von den geschichtlichen Details aber um der gebotenen Kürze willen vieles als bekannt vorauszusetzen und demnach nur obenhin zu berühren sein.

Gesamt-Darstellungen:

K. R. Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Gesch. der Reformation, 6 BB. Leipz. 1834—43 (in der neuen Gesamtausgabe der Hagenbachschen KG. Lpz. 1868 ff. Bd. 4—7).
Leop. Rankes Deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref. Dess. Päpste seit der Ref., und: Fürsten u. Völker Südeuropas im 16. u. 17. Jahrh.
Merle d'Aubigné, Hist. de la réf. du XVI. siècle au temps de Luther, 5 tt., Par. 1835 ff. Dess. Gesch. der Ref. in Europa z. Z. Calvins, 4 B., Elberf. 1863 f.
Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der ref. Kirche, eingeleitet von K. R. Hagenbach, 10 B. Elberfeld 1857. Desgl. der luth. Kirche. 8 B., eingel. von C. Imm. Nitzsch, das. 1861 ff.
K. F. A. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus. 3. erweit. Ausg., 2 BB. Leipz. 1874.
E. L. Th. Henke, Neuere Kirchengeschichte. Nachgelassene Vorlesungen, herausgeg. von Gaß, 3 BB. Halle 1874—78.
F. Ch. Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh. und des 19. bis 1815. 5 B. Heidelb. 1836—44.
F. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3. Aufl. 2 B. Lpz. 1880 f. [Bd. I, ähnlich wie Kahnis im 1. Bde. des cit. Werks den Gang der kirchlichen Entwicklung von der Reformat. bis zu Ende des 18. Jahrh. summarisch rekapitulierend; Bd. II die Gesch. des Katholicismus seit 1814 darstellend; Bd. III noch nicht erschienen].
Wilh. Maurenbrecher, Geschichte der katholischen Reformation, Band I. Nördlingen 1880.
J. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung u. ihre Wirkungen. 3 Bde. Regensb. 1848—51.
J. Janssen, Geschichte des deutschen Volks seit dem Ausgang des MA s. 7. Aufl. Freiburg 1881 f. [Bis jetzt drei Bände, die Vorgeschichte der Reformation, sowie diese selbst bis 1555 behandelnd. Das ganze auf sechs Bände berechnet.] Zur Kritik der geschichtsentstellenden Einseitigkeiten dieses schroff ultramontanen Werks: bes. A. Ebrard, Die Objektivität J. Janssens, kritisch beleuchtet. 2. Aufl., Gütersloh 1882; G. Kawerau, in Luthardts Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1882. 83; J. Köstlin, Luther u. Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramont. Historiker, Halle 1883; Mart. Rade, Bedarf Luth wider Janssen der Verteidigg.? Lpz. 1883, G. Bossert, Württemberg u. Janssen, Halle 1884; u. bes. Max Lenz, Janssens Gesch. des deutschen Volks, Münch. 1883.

Erste Periode: **Die Reformationszeit**
(Zeit der reformatorischen Grundlegung und der kath. Gegenreformation) (1517—1648).

Chronologische Übersicht über die Reformationszeit (1517—1648).

I. **Die lutherische Reformation in Deutschland bis zu Luthers Tode (1517—46).**
1. Martin Luther — unter allen Erscheinungen der neueren deutschen Geschichte die volkstümlichste und unter allen kirchengeschichtlichen Größen die einzige, welche mit alttestamentlichen Prophetengestalten von der Bedeutung eines Mose, Samuel oder Elia sich vergleichen läßt — wurde geboren zu Eisleben am 10. Nov. 1483*, als Sohn des Bergmanns Hans Luther, späteren Hüttenbesitzers zu Mansfeld, sowie der Margaretha, geb. Ziegler (nicht „Lindemann"; s. Knaake, Stud. und Krit. 1881, IV). Erzogen nacheinander in

* Gegen den Versuch Holtzmanns (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1871, III) und anderer zur Herabrückung des Zeitpunkts von Luthers Geburt um ein Jahr, so daß er mit Zwingli (geb. 1. Jan. 1484) ein Geburtsjahr haben und 10 Monate jünger als dieser sein würde, vgl. Knaake, Ztschr. f. d. gesammte luth. Theol. 1872, I; K. Wieseler, Ztschr. f. hist. Theol. 1874, IV; Köstlin, M. Luther, Bd. I, S. 25.

Schulen zu Mansfeld, Magdeburg, Eisenach, 1501—5 zu Erfurt dem Studium der Jurisprudenz und der humanistischen Wissenschaften obliegend, trat er 17. Juli 1505, bald nach Erlangung der philosophischen Magisterwürde, in das Erfurter Augustiner-Eremitenkloster ein. Auf seines Vorgesetzten Joh. Staupitz (s. oben S. 157) Wunsch und Mahnung empfing der durch schwere Seelenkämpfe Hindurchgegangene und durch das Studium der Kirchenväter, besonders Augustins, in theol. Erkenntnis Geförderte 1507 die Priesterweihe, und übernahm im folgenden Jahre eine philosophische Professur an der (1502 durch Friedrich den Weisen gestifteten) kursächsischen Universität Wittenberg. Von da kehrte er 1509 noch einmal auf eine Reihe von Monaten nach seinem Erfurter Kloster zurück und machte sodann 1511 (nicht 1510) die für seinen inneren Entwicklungsgang und seine Vorbildung zum Reformator hochwichtig gewordene Reise nach Rom in Geschäften seines Ordens. 1512 Promotion zum Doktor der hl. Schrift und Beginn theologischer Vorlesungen (besonders über den Psalter seit 1513). 1516 Prediger an der Stadtkirche in Wittenberg; auch Visitator der sächsischen Augustiner-Klöster, als Stellvertreter von Staupitz. — Evangelisch angewehter und angeregter Mystiker war Luther damals (Verehrer Taulers 2c., auch schon Verächter des Aristoteles und freimütiger Kritiker vieler Schäden der Hierarchie) — immer aber noch getreuer Sohn der römischen Kirche, der den Sentenzenmeister Petr. Lombardus hochhielt, die Anrufung der Gottesmutter empfahl und den Satz: Ecclesia non potest errare verteidigte.

2. Die reformatorischen Anfänge Luthers (1517—21), hervorgerufen durch den ablaßkrämerischen Unfug des in Diensten des Kardinalerzbischofs und Kurfürsten Albrecht von Mainz-Magdeburg wirkenden Dominikanerpriors Joh. Tetzel, schließen in sich folgende Hauptakte: Anschlagung der 95 Thesen pro declaratione virtutis indulgentiarum an die Thür der Schloßkirche zu Wittenberg (31. Okt. 1517); literarische Fehde mit dem diese Thesen angreifenden Ingolstädter Universitäts-Prokanzler Dr. Joh. Eck und dem päpstlichen Palastmeister Sylvester Prierias (O. Praed.); siegreiche Verteidigung von 40 philosophischen und theologischen Thesen in einer akademischen Disputation zu Heidelberg im April 1518), wodurch eine Reihe tüchtiger junger Kräfte aus Süddeutschland, wie Bucer, Billicanus, Brenz, Schnepf für die evangelische Sache gewonnen werden; festes Beharren auf dem betretenen reformatorischen Grunde in den Verhandlungen mit zweien päpstlichen Kommissarien: Kardinal Cajetan zu Augsburg (Okt. 1518) und Kammerherrn Karl v. Miltiz auf Schloß Altenburg (Jan. 1519); Verteidigung von 13 Thesen wider Eck auf der Leipziger Disputation, 27. Juni bis 18. Juli 1519 — welches vor Herzog Georg von Sachsen aufgeführte akademische Turnier zwar unentschieden blieb, aber zu einer wichtigen Bildungsschule für den, hier zuerst zur Anfechtung des päpstlichen Primats sowie zur Behauptung einer Irrtumsfähigkeit auch der allgemeinen Conzilien gedrängten Reformator wurde. Hierauf im Sommer und Herbst 1520 Veröffentlichung der kühnen reformatorischen Streitschriften „An kaiserliche Majestät und den christlichen Adel deutscher Nation" (wider die „drei Mauern, hinter denen das Papsttum sich verschanzt hat") und De captivitate babylonica Ecclesiae (Kritik der scholast. Lehre von den 7 Sakramenten), sowie der etwas milder gehaltenen Schrift:

„Von der Freiheit eines Christenmenschen". Dann Verbrennung der ihn exkommunizierenden Bulle Leo's X. (Exurge Domine) und der päpstlichen Dekretalien, 10. Dezbr. 1520. Feierliche Ablehnung jedes nicht mit Schriftgründen als notwendig dargethanen Widerrufs vor Kaiser Karl V. und dem versammelten Reichstage zu Worms, 18. April 1521. Beginn des Bibelübersetzungswerks (N. Ts.) während des neunmonatlichen Exils auf der Wartburg, welches behufs seiner Sicherstellung wider die Folgen des Reichsachtsedikts (v. 8. Mai 21) auf Veranstaltung Friedrich des Weisen über ihn verhängt wurde.

Luthers am Schlusse seines letzten Verhörs in Worms gethaner berühmter Ausruf wird von Knaake (Ztschr. f. luth. Theol. 1870) und Kolde (Luth. u. der Reichst. zu Worms S. 60) in der herkömmlich überlieferten Form: „Ich kann nicht anders; hier stehe ich. Gott helfe mir. Amen!" als echt verteidigt. Wesentlich so auch Köstlin (Luthers Rede in Worms, Halle 1874; sowie in s. gr. Lutherbiographie); nur hebt derselbe die altbezeugte Variante zum letzten der drei Sätzchen: „Gott komm mir zu Hilf!" als möglicherweise ursprünglich hervor.

3. Humanismus und Reformation. Philipp Melanchthon (Schwarzerd) — ein Schwertfegerssohn und Neffe Reuchlins aus Bretten in der Pfalz, geb. 16. Febr. 1497, schon 13jährig in Heidelberg Humaniora studierend, 16jährig Herausgeber einer griechischen Grammatik von grundlegender Bedeutung, 17jährig als Magister zu Tübingen lehrend und kaum 21jährig von da auf Reuchlins Empfehlung als Prof. des Griechischen nach Wittenberg berufen, bald „Praeceptor Germaniae, uno minor Erasmo". Er wirkte zunächst nur ganz indirekt, durch philologische und philosophische Lehrvorträge (auch der Leipziger Disputation nur als stiller Hörer beiwohnend), als Gehilfe von Luthers reformatorischem Wirken, begann aber seit dessen Wartburgexil durch seine für die deutsch-protestantische Dogmatik grundlegend gewordenen Loci communes rerum theologicarum (3mal aufgelegt schon im Jahre des Erscheinens 1521) auch in gewaltigem schriftstellerischem Schaffen sein Bundesgenosse zu werden: „der schwäbische Waffenschmiedsohn, welcher das vom sächsischen Bergmannsohne Luther aus tiefem Schachte hervorgeholte Metall des Glaubens zu Schutz- und Trutzwaffen für die evangelische Christenheit verarbeitete" (Nitzsch). — Reuchlin, dem Reformationswerke letztlich ganz fern getreten († 1522); Ulrich v. Hutten, in seines ritterlichen Freundes Franz v. Sickingen tollkühne Fehde und Niederlage (1522—23) verwickelt und obendrein moralisch verkommen, gest. in der Schweiz 1523. Erasmus, bis zum Wormser Reichstag, ja noch darüber hinaus, nicht ganz ungünstig über Luthers Kampf wider das Papsttum und Mönchtum urteilend, beginnt seit 1523, infolge von Luthers derbem Auftreten gegen König Heinrich VIII. von England, seine frühere kühle Haltung mit einer offen feindseligen zu vertauschen (Streit über den fr. Willen 1524—26). Nur jene Heidelberger Humanisten (s. oben *2*) und eine Anzahl anderer jüngerer Angehöriger der Richtung, wie Urbanus Rhegius † 1541, Andreas Osiander † 1552, Justus Jonas (Jodokus Koch) † 1555, Joh. Bugenhagen † 1558, werden zu treuen und festen Stützen der evangelischen Sache.

4. Fortgang der reformatorischen Bewegung bis 1529. Durch das stürmische Treiben einiger Zwickauer Schwärmer in Wittenberg, mit welchen sein Kollege A. Bodenstein v. Karlstadt († 1541) und sein Ordens-

genosse, der Augustiner Gabriel Didymus gemeinsame Sache machten, wurde Luther schon Anfang März 1522 zum Verlassen der Wartburg und zur Wiederaufnahme seiner Wittenberger Thätigkeit veranlaßt. Er zeugte mit siegreicher Energie sowohl wider diesen ersten Versuch zur Umwandlung der Reformation in eine Revolution, als gegen dessen spätere Wiederholung durch Karlstadt (in Orlamünde 1524) sowie gegen die geradezu sozialrevolutionäre Bewegung der süddeutschen und thüringischen Bauern (letztere unter Thom. Münzer besiegt bei Frankenhausen 15. Mai 1525). Bald nach Dämpfung dieses gefährlichen Aufruhrs trat er, dem früheren Vorgange Karlstadts und anderer theol. Kollegen folgend, am 13. Juli 1525 in den Ehestand mit Kath. v. Bora (früher, seit 1515, Nonne im Cisterzienserinnen-Kloster Gottes- u. Marienthron zu Nimptschen b. Grimma, von da 1523 zusammen mit acht Gefährtinnen [dabei einer Schwester von Staupitz] unter Beihilfe von drei Torgauer Bürgern entflohen und auf Luthers Fürsprache zu Wittenberg gastlich untergebracht) und fuhr mit seinen mannigfachen Arbeiten am inneren Auf- und Ausbau des Reformationswerks rüstig fort: Bibelübersetzung bis 1534; erste geistliche Liedersammlung 1524; deutsche Messe 1526; Organisation der kursächsischen Kirche durch die große, mit Mel., Bugenh. und J. Jonas zusammen ausgeführte Kirchenvisitation 1528—29; dann aus Anlaß der letzteren: Abfassung des großen und kleinen Katechismus (Frühling 1529). — Die Reformation hatte inzwischen eine Reihe fürstlicher Anhänger und Beschützer gewonnen: außer Friedrichs des Weisen Nachfolger Johann dem Beständigen von Kursachsen (1525—32), Landgraf Philipp den Großmütigen v. Hessen (1509—67), Markgraf Casimir v. Brandenburg-Anspach, Herzog Ernst v. Lüneburg, Fürst Wolfgang v. Anhalt; dazu eine große Zahl ober- und niederdeutscher Städte. Dem zu Regensburg 1524 unter Karls V. Bruder Erzherzog Ferdinand zusammengetretenen kathol. Fürstenbündnisse zur Aufrechterhaltung des Wormser Edikts traten diese evang. Stände 1526 im Torgauer Bündnisse unter Joh. und Philipp als fast ebenso starke kampfgerüstete Partei gegenüber. Sie erlangten durch ihre feste Haltung beim 1. Speyrer Reichstage im Sommer desselben Jahres den die landeskirchliche Entwicklung der evangelischen Sache frei gebenden berühmten Reichsabschied („jeder Stand solle in Sachen des Wormser Edikts es so halten, wie er es gegen Gott und kaiserliche Majestät zu verantworten sich getraue“ — die grundlegende Formulierung des kirchenrechtlichen Territorialprinzips). Nachdem die Gefahr einer Entzweiung der evangelischen Verbündeten, welche die Packschen Händel (verursacht durch eine gefälschte Urkunde über ein angebl. Bündnis zwischen Erzh. Ferdinand u. Herz. Georg v. Sachsen, welche der Kanzleibeamte des letzteren Fürsten, O. v. Pack, dem Landgrafen Philipp v. Hessen ausgeliefert hatte) nahegelegt hatten, glücklich abgewendet worden war (1528), und nach Herstellung fester evangelischer Lehr- und Verfassungsordnungen für mehrere Landeskirchen (für Kursachsen durch jene Visitationen s. o.; für Hessen durch die Homberger Synode 1526; für Brandenburg-Anspach und Nürnberg durch den Anspacher Landtag 1528; für Braunschweig u. a. niederdeutsche Städte durch Bugenhagens Kirchenordnungen), traten beim 2. Speyrer Reichstage 1529 die evangelischen Stände einem auf Durchführung des Wormser Edikts und Unterdrückung der Reformation dringenden Reichsabschiede durch gemeinsame Protestation vom 25. April

(woher ihr später, seit 1541 üblich gewordener Name „Protestanten“) kühn und fest entgegen. — Ein Versuch des Landgrafen Philipp, in das deutsch-evangelische Schutzbündnis auch die schweizerischen und oberdeutschen Reformierten mit hereinzuziehen, schlug fehl. Bei dem dazu veranstalteten Religionsgespräche zu Marburg, 1.—3. Okt. 1529, beharrten Luther und Melanchthon einerseits, Zwingli und Oekolampadius andererseits, bei ihrer schon seit mehreren Jahren (im ersten Sakramentsstreit 1525—29) in literarischer Fehde erörterten Lehrdifferenz im Punkte des Abendmahls, die Ersteren ihre streng realistische Auffassung („Das ist mein Leib“ ꝛc.), die Letzteren ihre spiritualistische Theorie (mit figürlicher Fassung der Einsetzungsworte, unter Berufung auf Joh. 6, 63) verteidigend. Daher blieb von den 15 aufgesetzten Articuli Marpurgenses der letzte, das Abendmahl betreffende, unverglichen, und die zwei Wochen später zu Schwabach als spezifisch lutherische Überarbeitung der Marburger redigierten 17 Articuli Suobacenses formulierten den Lehrgegensatz zu den Zwinglianesn noch schärfer.

5. Vom Augsburger Reichstag bis zum Frankfurter Anstand, 1530—39. Für den von Karl V. auf den Sommer 1530 ausgeschriebenen Reichstag zu Augsburg arbeiteten Luther, Melanchthon und Bugenhagen im Anschlusse an die Schwabacher Artikel noch weitere Vorlagen zu der dem Kaiser zu überreichenden Bekenntnisschrift: die Art. Torgavienses (März 1530) aus, auf Grund deren dann Melanchthon im Mai und Juni ds. Js. die Confessio Augustana (anfangs meist „der sächsische Ratschlag“ oder „Unterricht“ genannt) redigierte. Am 25. Juni gelangte dieses zunächst nur durch sechs Fürsten (Kfst. Joh. v. Sachs., Landgr. Phil. v. Hess., Markgr. Georg v. Brandb.-Anspach, Herzog Franz u. Ernst v. Lüneburg, Fürst Wolfg. v. Anhalt) und die beiden Städte Nürnberg und Reutlingen unterzeichnete Bekenntnis zu öffentlicher Vorlesung vor Kaiser und Reich (vollzogen durch den kurs. Kanzler Baier in der Kapitelstube des Bischofspalasts). Der dadurch hervorgebrachte mächtige Eindruck gewann der evangelischen Sache eine Reihe neuer Anhänger, besonders aus dem Bereiche der oberdeutschen Städte — soweit diese sich nicht zu dem vom Straßburger Theologen Bucer verfaßten zwinglianisierenden „Vierstädtebekenntnis“ (Conf. Tetrapolitana, überreicht von den Vertretern der Städte Straßburg, Costnitz, Lindau und Memmingen 11. Juli) hielten. Dem vom Kaiser gutgeheißenen papistischen Gegenbekenntnisse: der Confutatio Conf. A. (verlesen 3. Aug.) setzte Melanchthon eine ausführliche Apologia C. A. entgegen, welche zusammen mit Just. Jonas Verdeutschung anfangs des folgenden Jahres im Druck erschien. — Wider die ungünstigen Bestimmungen des Augsburger Reichstagsabschieds vereinigten 6 Fürsten und 11 Städte der Evangelischen unter K.Sachsens und Hessens Führung im März 1531 sich zum Schmalkaldener Schutz- und Trutzbündnisse auf sechs Jahre. Sie ertrotzten dadurch den Nürnberger Religionsfrieden vom 23. Juli 1532, welcher die wider sie eingeleiteten Reichskammergerichtsprozesse sistierte, nahmen dann durch einen kecken Handstreich Philipps wider König Ferdinands Truppen (Mai 1534) das württemberger Land ein, dessen Herzog Ulrich (mit Hilfe Brenz's, Schnepfs und Blaurers) sofort reformierte, und erhielten während der folgenden Jahre — ungeachtet des gefährlichen blutigen Nachspiels, welches die früheren Schwarmgeisterunruhen 1534/35 in dem Münsterer Wie-

dertäufer-Aufruhr erfuhren — weitere Bekenntnis- und Bundesgenossen an F. Georg von Anhalt, den Herzögen von Pommern (Landtag zu Treptow, Dezember 1534), dem albertin. Sachsen unter Herzog Heinrich, Georgs Nachfolger seit 1539, und dem Kurfürstentum Brandenburg unter Joachim II., seit demselben Jahre. — Verhandlungen mit Papst Paul III. wegen event. Teilnahme der Evangelischen an dem für den 2. Mai 1537 nach Mantua ausgeschriebenen allgemeinen Konzil zerschlugen sich. Sie erzeugten vielmehr einen schroff antipäpstlich gehaltenen Protest der zu Schmalkalden im Februar des genannten Jahres tagenden protestantischen Fürsten und Theologen: die von Luther verfaßten Articuli Smalcaldici nebst ihrem Melanchthonischen Anhang, dem Tractatus de potestate Papae (s. die Symb.). Eine aus den Verhandlungen dieses Schmalkaldner Konvents hervorgegangene kriegerische Spannung zwischen den katholischen Ständen (der „heiligen Ligue") und den Evangelischen legte gemäß des Kaisers Wunsche ein Fürstenconvent zu Frankfurt 1539 durch den sogenannten Frankfurter Anstand glücklich bei.

6. Von 1540 bis zu Luthers Tode. Durch die 1541 von Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen (1532—47) zwangsweise herbeigeführte Besetzung des Bistums Naumburg mit dem Lutheraner Nikol. v. Amsdorf; ferner durch Okkupation und Reformation des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel, sowie durch den freiwilligen Übertritt von Regensburg (1542), Pfalz-Neuburg unter Pfalzgr. Ottheinrich (1543), Kurköln unter Kfst. Hermann v. Wied (1542—44) und Kurpfalz unter Kfst. Friedrich II. (1546) erhielten die Evangelischen namhaften Gebietszuwachs. Verschiedene innere Mißhelligkeiten wurden erzeugt durch das vom Landgrafen Philipp 1540 mit seiner Doppelehe (dem „größten Flecken in der Reformationsgeschichte und im Leben Luthers" [Köstlin]) gegebene schwere Ärgernis, sodann durch die „Wurzener Irrung" zwischen Kf. Joh. Friedrich und Herzog Moriz von Sachsen (dem s. g. Fladenkrieg 1542), blieben aber vorläufig ohne verhängnisvollere Folgen. Dagegen erzeugte das Fehlschlagen der auf den Religionsgesprächen zu Worms (Nov. 1540) und Regensburg (Frühling 1541) gepflogenen, von Karl V. begünstigten und vom päpstlichen Friedenstheologen Kardinal Contarini eifrig betriebenen Vereinbarungsversuche zwischen protestantischen und papistischen Theologen eine ungünstige Stimmung beim Kaiser, die unter dem Eindruck des Übergehens jener beiden Kurfürsten von Köln und der Pfalz zur Reformation noch wuchs, und gegen Anfang 1546, kurz nach Eröffnung des päpstlichen Konzils von Trient, den Abschluß eines Schutz- und Trutzbunds zwischen Kaiser und Papst zur Ausrottung der protestantischen Ketzerei herbeiführte. — Luther — während seiner letzten zehn Lebensjahre durch körperliche Leiden, Hauskreuz, teilweise auch durch heftige Lehrkontroversen (Antinomist. Streit mit Joh. Agricola-Eisleben, 1537—40; 2. Sakramentsstreit mit den Zürichern 1544) heimgesucht — starb kurz vor dem Losbrechen des drohenden Kriegsunwetters, 18. Febr. 1546 in seiner Geburtsstadt Eisleben, wohin eine Reise zur Schlichtung eines Familienstreits der Grafen v. Mansfeld ihn geführt hatte. Die Leiche des im 63. Lebensjahre, müde und lebenssatt, aber nach freudigem Bekenntnisse seines Glaubens an den Erlöser Verstorbnen wurde über Halle nach Wittenberg gebracht und in der Schloßkirche daselbst beigesetzt (Jonas, Cölius, Aurifaber als Zeugen seines Heimgangs und erste

Berichterstatter über denselben; Melanchthons lat. Parentation in Wittenberg; vgl. u., die Lit.).

II. **Die deutsche Reformation bis zum Abschlusse ihrer Lehrbildung im Konkordienbuche (1580), sowie die der lutherischen Nachbarlande.** *1.* Der schmalkaldische Krieg (1546—47), von Karl V. im Bunde mit Papst Paul III. und Herzog Moriz v. Sachsen zur Unterdrückung des Protestantismus unternommen, brachte das evangelische Oberdeutschland samt Kurköln (wo sofort nach Verdrängung des Kf. Hermann v. Wied die römische Kontrareformation eingeleitet wurde) rasch in die Gewalt des Kaisers, bewirkte durch Besiegung und Gefangennahme Joh. Friedrichs bei Mühlberg 25. April 1547 den Übergang des sächsischen Kurhutes auf den zum Verräter an der protestant. Sache gewordenen Moriz und nötigte auch Philipp v. Hessen (19. Juli zu Halle) sich dem Sieger gefangen zu geben. Der den Besiegten durch harte Zwangsmaßregeln aufgenötigte kaiserliche Reformentwurf von 1547, das Augsburger Interim (ausgearbeitet durch Jul. v. Pflugk [nunmehrigen katholischen Bischof v. Naumburg nach Amsdorfs Vertreibung], Weihbischof Helding v. Mainz und Hofprediger Agricola v. Berlin) stieß überall auf heftigen Widerstand. Es wurde auch von Moriz nur in abgeschwächter Form (als sog. Leipziger Interim, unter Mitwirkung Melanchthons, Bugenhagens &c. im Dezbr. 1548 hergestellt) für Kursachsen eingeführt. — Bald darauf, noch bevor die nunmehr ermöglichte und vom Kaiser eifrig gewünschte Teilnahme evangelischer Theologen wie Brenz, Melanchthon &c. am Trienter Konzil thatsächlich hatte beginnen können, ertrotzte der plötzlich vom Kaiser abfallende Moriz v. Sachsen den Passauer-Vertrag (mit Amnestiegewährung und rel. Duldung für alle Protestanten bis zu einem demnächstigen Nationalkonzil) 1552. Aus diesem provisorischen ging drei Jahre später — nachdem inzwischen Moritz bei Sievershausen 1553 gegen Albrecht v. Brandenburg-Kulmbach gefallen, auch Joh. Friedrich 1554 gestorben war — der definitive Religionsfriede von Augsburg hervor (25. Sept. 1555). Dieser gewährte den Reichsständen Augsburger Bekenntnisses (also nicht auch den Reformierten) völlige freie Religionsübung, unter gleichzeitiger Feststellung des beschränkenden Reservatum ecclesiasticum, wonach zum Protestantismus übertretende geistliche Fürsten und Prälaten diesen Schritt lediglich als Private, unter Verlust ihrer Gebiete, sollten thun dürfen.

2. Philippistische und andere Streitigkeiten bis zu Melanchthons Tode. Die teils calvinisierenden, teils katholisierenden Abschwächungen des lutherischen Lehrbegriffs, welche Melanchthon, bes. in den Ausgaben seiner Loci theol. seit 1535 sowie in der Ed. variata der Augsb. Konf. 1540, hervortreten ließ, legten den Grund zur Bildung einer speziell an ihn sich anschließenden Theologenschule (Pfeffinger in Leipzig, Paul Eber, G. Major u. a. in Wittenberg) und führten zu einer Reihe innerer Lehrstreitigkeiten zwischen diesen Melanchthonianern (Philippisten) und den strengeren Lutheranern. Zu letzteren gehörten bes. Amsdorf († 1565), Flacius († 1575), Musäus, Wigand und mehrere andere Theologen der 1558 gestifteten herzoglich sächs. Universität Jena. Die erste dieser Kontroversen, den adiaphoristischen Streit wegen des Leipziger Interims (1549—52) hatte Melanchthon noch persönlich zu durchleben und durchzukämpfen. Er erlebte auch noch großen-

teils 2. den (übrigens von ihm selbst nicht verursachten) Osiandrischen Streit über das Verh. der Rechtfertigung zur Heiligung (1549—67); ferner 3. den Major-Amsdorfschen Streit über die Notwendigkeit der guten Werke (1551—62), 4. den synergistisch-flacianischen Streit über die Willensfreiheit und Erbsünde (1555—67), sowie 5. die besonders hartnäckigen und verwickelten kryptocalvinistischen oder Abendmahls-Streitigkeiten (1552 bis 74). Während der letzteren starb Melanchthon zu Wittenberg, froh seines Erlöstwerdens von der rabies theologorum, am 19. April 1560.

3. Die Konkordienformel. Dem zuerst versteckterweise, dann immer offener und direkter auf eine Calvinisierung Kursachsens (nach dem Muster des von dem pfälzischen Kurfürsten Friedrich III. dem Frommen mit seinem Lande 1560—62 vorgenommenen Übergangs zum Calvinismus, dem auch die Stadt Bremen bis auf ihren Dom 1562 gefolgt war) hinarbeitenden intriguanten Treiben einer Anzahl philippistischer Theologen und Laien in hoher Stellung, machte Kurfürst August I. (1553—86), nachdem er es längere Zeit hatte gewähren lassen, 1574 durch kräftiges, ja hartes Eingreifen ein Ende (Einkerkerung Peucers, des Schwiegersohns Melanchthons und kurfürstl. Leibarzts auf 12 Jahre, desgleichen der Hofprediger Schütz und Stößel; grausame Folterung des im Gefängnis sterbenden Rats Cracov, ꝛc.). Behufs Sicherstellung des Luthertums gegen die Wiederkehr ähnlicher Calvinisierungsversuche und zugleich zur definitiven Beilegung einer Anzahl sonstiger Lehrkontroversen, die während der letzten Jahrzehnte die lutherische Kirche beunruhigt hatten — dabei außer den schon genannten auch der antinomistische Streit Agricola's (s. o. I, *6*), der Äpinsche Streit über Christi Hadesfahrt (1544—50) und der Kargsche Streit über die Zurechnung des aktiven Gehorsams Christi (1563) — ließ August I. nun durch eine Anzahl nord- und süddeutscher lutherischer Theologen unter Führung des Tübinger Kanzlers Jakob Andreä († 1590) und des Braunschweiger Sup. Martin Chemnitz († 1586) eine neue symbolische Lehrnorm ausarbeiten. Diese, nach mühevollen Vorbereitungen endlich im Mai 1577 auf dem Konvent zu Klosterbergen bei Magdeburg zur wesentlichen Feststellung ihres Textes gebracht, erlangte die Unterschrift von 3 Kurfürsten (August v. Sachsen, Joh. Georg v. Brandenburg, Ludwig v. Kurpfalz — welches letzteren Nachfolger Friedrich IV., übrigens schon 1583 wieder zum Calvinismus abfiel), 48 Fürsten, 35 Städten und 9000 Theologen. Sie wurde, vereinigt mit den ökumenischen und älteren lutherischen Symbolen, als Konkordienbuch (Liber Concordiae) am 50. Jahrestag der Augsb. Konf., den 25. Juni 1580, feierlich veröffentlicht (s. Symb.).

4. Die lutherische Reformation in den skandinavischen Ländern reicht in ihren frühesten Anfängen bis ins erste reformatorische Jahrzehnt zurück. a) In Dänemark brach das Evangelium, nachdem schon König Christian II. um 1520 die Wittenberger Theologen Martin Reinhard und Carlstadt zur Predigt desselben eingeladen und ermutigt hatte, unter dessen Oheim und Nachfolger Friedrich I. (1523—33) durch das glaubensmutige Zeugnis Hans Tausens, des eigentlichen dänischen Reformators, Verfassers der Confessio Havnica 1530, gegenüber dem zähen Widerstande des Episkopats sich allmählich Bahn. Vollendet wurde die Reformation erst unter Christian III., durch dessen energischen Staatsstreich von 1536 alle Bischöfe

auf einmal abgesetzt und ihre Güter konfisziert wurden. Hierauf Berufung Bugenhagens zur Krönung des Königspaares, sowie zur Einführung einer luth. Superintendenturordnung 1537. Bestätigung aller dieser Neuerungen auf dem 2. Reichstage zu Odense 1539. — b) In Norwegen hatte zuerst ein Mönch Anton zu Bergen um 1528 lutherisch zu predigen begonnen. Die Bischöfe, unter Erzbischof Engelbrechtsen v. Drontjem, widersetzten sich auch hier hart, bis 1536 Christian III. von Dänemark das Land zur Unterwerfung zwang, und nun Gjeble Pedersen evangelischer Nachfolger des nach den Niederlanden entflohenen Drontjemer Kirchenfürsten wurde. — In Island stand Bischof Aresen von Holum an der Spitze der längere Zeit renitierenden papistischen Partei, die sich endlich seit 1551 dem von Dänemark aus eingeführten Evangelium unterwarf. — c) Schwedens Reformation betrieben die in Wittenberg gebildeten Brüder Olaus und Lorenz (Lars) Peterson schon vor Christians II. blutig grausamer Invasion 1520, sowie dann weiter unter Gustav Wasa (1523—60), der den ersteren zum Hauptprediger in Stockholm, Lorenz P. zum Professor, später zum Erzbischof in Upsala, und den ihnen gleichgesinnten Vizebischof Lars Anderson von Stregnäs zu seinem Kanzler machte. Allmähliger Fortgang des Werks, besonders durch den Reichstag zu Westeräs 1527, wo der König durch die Drohung, seine Krone niederlegen zu wollen, den Trotz der Bischöfe brach; ferner durch die beiden zu Oerebro 1529 und 37, sowie durch den zweiten zu Westeräs 1544, der die eigentümlich konservativ und katholisierend geartete Ordnung des schwedisch-lutherischen Kirchenwesens (ein Seitenstück zum anglikanischen, mit Beibehaltung des Episkopats, der priesterlichen Kleidung, Elevation der Hostie rc.) zum Abschlusse brachte. — Unter G. Wasas Nachfolger Erich seit 1560 katholische Reaktionsversuche; desgleichen unter dessen Bruder (auch wahrscheinl. Mörder) und Nachfolger Johann III., der sogar (1578) in des Jesuiten Possevin Hände heimlich das Bekenntnis zum Katholizismus ablegt. Dessen offen papistischer Sohn Sigismund läßt sich zum polnischen Könige wählen, wird aber seit 1593 (Syn. v. Upsala) durch die lutherischen Stände unter Führung des Herzogs Karl v. Südermannland, seines Oheims, allen Einflusses auf die Regierung beraubt und 1604 vollends entsetzt (Karl IX., † 1611).

5. Preußen, Livland und Polen erfuhren in ihren deutsch besiedelten Städten schon seit 1520 Einwirkungen von der Wittenberger Reformation her. 1525 hob der preußische Hochmeister Albrecht v. Brandenburg († 1568), in Nürnberg durch Andr. Osianders Predigt fürs Evangelium gewonnen, auf den Rat Luthers den deutschen Orden auf, hieß die Ritter in den Landesadel eintreten und verwandelte den Ordensstaat in ein weltliches Herzogtum als polnisches Lehen, indem er zugleich die Reformation einführte (1544: Univ. Königsberg; 1549—67: Osiandr. Streit, s. o.). — Livland, wo seit 1521 Knöpken, Tegetmaier, Briesmann u. a. mit Erfolg evangelisiert hatten, wurde 1561 von seinem letzten Heermeister Gotthard Kettler an Polen abgetreten, Kurland nebst Semgallen aber von demselben als Erbherzogtum unter polnische Lehnshoheit übernommen und auch hier die vorher begonnene Reformation in lutherischem Sinne durchgeführt. — In Polen entwickelte die Reformation unter dem sie begünstigenden letzten Jagellonen Sigmund August (1548—72) sich ziemlich kräftig, aber freilich so, daß drei protest. Denomi-

nationen in ungefähr gleicher Stärke nebeneinander traten: die lutherische, die calvinistische (bes. gefördert durch Joh. a Lasco oder Lasky, 1556—60) und die unitarische (s. u.). Diese drei Dissidentenparteien suchten durch den Consensus Sendomiriensis 1570 auf gemeinsamer Bekenntnisgrundlage (mit calvinisierend modifizierter lutherischer Abendmahlslehre) sich zu einigen, was jedoch nur vorübergehend gelang. Seit 1573 Gleichberechtigung aller Konfessionen, durch die von jedem neugewählten Könige zu beschwörende Pax dissidentium. Unter Sigmund III. Wasa (1587—1632; vgl. *4* z. E.) fanden viele und zum Teil wirksame papistische Reaktionsversuche statt.

6. Österreichische Länder. In Siebenbürgen, wo besonders Jak. Honter in Kronstadt (1533—49) erfolgreich wirkte, nahm die deutsche Nation das lutherische, die magyarische teils das reformierte teils das unitarische Bekenntnis an. Auch hier daher seit 1571 (Landtag zu Clausenburg) vier gleichberechtigte religiones receptae, ähnlich wie in Polen. — Von Ungarns Bewohnern wenden die Deutschen und Slowaken, im Anschluß an das Wirken des in Wittenberg gebildeten Martin Devay in Ofen (seit 1531), sich dem Luthertum zu (Synode zu Erdöd, 1545), die Magyaren sammeln sich um ihre schroff calvinistische Konfession von Czenger 1557, sowie später um die C. Helv. II. — Von den böhmisch-mährischen Brüdern hielt ein kleinerer Teil seit 1532, wo ernstliche Beziehungen mit Wittenberg angeknüpft wurden, sich an Luther, die Mehrzahl dagegen, bes. seit Kaiser Max II. und unter dem Einflusse des czechischen Bibelübersetzers und Kommentators Joh. Blahoslaw († 1571), an den Calvinismus. Gemeinsames Bekenntnis beider Teile sowie der älteren Calixtiner: die Conf. Bohemica 1575, mit melanchthonischer Abendmahlslehre. — Auch ein beträchtlicher Teil des Erzherzogtums Österreich, sowie Kärnthens und Krains war unter Max II. und noch unter Rudolf II. bis um 1600 dem evangelisch-lutherischen Bekenntnisse zugethan.

III. **Äußerer und innerer Fortgang der lutherischen Reformation bis 1648.** *1.* Calvinistische und papistische Reaktionen bis zum 30jährigen Kriege. — Bei teilweise erfreulichem inneren Gedeihen nach Leben und Lehre erlitt das deutsche Luthertum seit 1580 mehrfachen Rückgang seiner äußeren Gebietsausdehnung. Kurpfalz fiel 1583 zum Calvinismus zurück (s. o. II, *3*). Ein neuer Calvinisierungsversuch in Kursachsen unter Christian I. 1586—91 schlug fehl und endigte mit einem Hochverratsprozeß wider seinen Urheber, den kryptocalvinistischen Kanzler Nikolaus Crell (enthauptet 1601). Dagegen wurden 1589—96 die Fürstentümer Anhalt calvinisiert; desgleichen 1602 die Grafschaft Lippe, 1604 Hessen-Kassel durch die sogen. Verbesserungspunkte des Landgrafen Moriz; endlich 1613, durch Übertritt Joh. Sigismunds, das kurbrandenburgische Herrscherhaus. — Andererseits erkämpfte der Katholizismus neues Terrain: a) auf den Gebieten der deutschen Bischöfe von Mainz seit 1574, Fulda, Würzburg (Bischof Julius Echter, bes. seit 1584), Bamberg, Hildesheim, Münster rc., sowie in Kurköln, wo ein zweiter evangelischer Reformationsversuch 1582—84 mit Absetzung und Vertreibung des protest. geworden Erzb. Gebhard Truchseß endigte; b) in Baden-Durlach, wo Markgraf Jakob III. 1590 katholisch wurde; c) in Pfalz-Neuburg, dessen Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm 1614 infolge des Jülich-Cleveschen Erbfolgestreits zum Papismus übertrat; d) in Deutsch-Österreich, wo Erzherzog Matthias in Wien

1595, und bes. der Jesuitenzögling Erzherzog Ferdinand in Steiermark und Kärnthen seit 1598 eifrig reagierte. Für Ungarn und Siebenbürgen, wo seit 1603 die Inquisition eingeführt werden sollte, erkämpfte Fürst Stephan Botskai im Wiener Frieden 1606 noch einmal Religionsfreiheit; desgl. für Böhmen der prot. Adel 1609 im sogen. Majestätsbrief. — Einen definitiven Sieg über die papist. Machinationen trug 1604 das schwedische Luthertum durch Karl IX. davon (oben II, 4). Dessen Nachfolger Gustav Adolf (1611 bis 32) entriß seit 1621 auch Livland den von Polen aus betriebenen kath. Reaktionsversuchen der Jesuiten wieder.

2. Der dreißigjährige Krieg, allerdings eine furchtbare Bluttaufe für die junge deutsche Reformationskirche, vermochte doch nur für Böhmen und die übrigen deutsch-habsburgischen Lande eine völlige (oder fast völlige) Wegschwemmung des evang. Bekenntnisses herbeizuführen. Die tyrannischen Übergriffe von Kaiser Ferdinands II. Restitutionsedikt (eig.: „Edikt über etliche erledigte Reichsgravamina", vom 6. März 1629), welches auf Grund des Reservatum ecclesiasticum alle seit dem Passauer Vertrag den Protestanten zu Teil gewordenen Gebietserweiterungen denselben wieder entreißen sollte, veränderten allerdings für manche Gebiete den Besitzstand erheblich zu ihren Ungunsten. Allein durch des Schwedenkönigs Gustav Adolf Intervention erwuchs auf anderen Punkten ihnen neue Kräftigung, und schon im Prager Separatfrieden 1635 erzwangen Kursachsen und Brandenburg zunächst für sich die Wiederaufhebung jenes furchtbaren Edikts. Nach dem Ergehen unsäglicher Leiden über Deutschlands Bevölkerung während eines ganzen Menschenalters sah ein Teil der protestantischen Stände im Westfälischen Friedensschlusse (24. Oktober 1648) seine Gebiete sogar vergrößert, durch Säkularisationen katholischer Stifter wie Bremen und Verden, die an Schweden fielen; Magdeburg, Halberstadt, Minden, Camin, welche Kurbrandenburg erhielt; Schwerin und Ratzeburg, womit Mecklenburg, der Abteien Gröningen, Walkenried und Hersfeld, womit Braunschweig und Hessel-Cassel entschädigt wurden. Zum Normaljahr für die Gebietsverhältnisse beider Konfessionen wurde nicht 1629, sondern 1624 festgestellt. Auch die Reformierten wurden, sofern sie die Augsb. Konfession von 1530 mitbekannten, in die Wohlthat des Religionsfriedens mit aufgenommen; desgleichen die schlesischen Fürstentümer, während dagegen die österreichischen Lande ausdrücklich davon eximiert wurden. Der Protestantismus war hier schon während des Kriegs fast ausgerottet worden; nur für Ungarn und Siebenbürgen hatte Fürst Ragoczy im Friedensschlusse von Linz (1645) noch einmal Toleranz erstritten. — Unfruchtbarer Protest der päpstl. Bulle Zelo domus Dei wider den Westfälischen Friedensschluß 1651.

3. Die inneren Zustände der luth. Kirche Deutschlands teils vor dem 30jährigen Kriege teils während desselben erscheinen keineswegs als in allen Beziehungen so tief gesunken oder verwildert, wie man erwarten konnte. Allerdings leiden die kirchl. Verfassungsverhältnisse schwer unter dem einseitigen Territorialismus, den schon der 1. Speierer Abschied begründet und der Augsburger Religionsfriede befestigt hatte: — der Landesherr als solcher oberster Bischof der Landeskirche (Notbischof), welcher die Ausübung seiner summepiskopalen Rechte, besonders die Verwaltung, die Disziplinar- und Ehe-

gerichtsbarkeit einem aus geistl. und weltl. Mitgliedern zusammengesetzten Konsistorium (erstes derartiges in Kursachsen seit 1542) oder „Kirchenrat“ (so in Württemberg) überträgt. Diesen Territorialismus suchen seit Anfang des 17. Jahrh. lutherische Kirchenrechtslehrer wie Stephani, Reinkingk, Bened. Carpzov († 1666) durch das s. g. Episkopalsystem zu rechtfertigen. Doch erwächst ungeachtet des teils Mißlichen teils Drückenden solcher Zustände manche schöne Frucht christlichen Lebens, besonders unter der Pflege einiger wahrhaft frommer evangelischer Musterfürsten wie Herzog Christoph v. Württemberg (1550 bis 1568), Landgraf Georg II. v. Hessen-Darmstadt († 1661), Herzog Ernst der Fromme v. Sachsen-Gotha († 1675). — Der allerdings starren, in ihrer Lehrmethode und Darstellungsform seit Ende des 16. Jahrhunderts mehr und mehr das Formelnwesen der mittelaltrigen Scholastik reproduzierenden Orthodoxie auf theologischem Gebiete geht eine innerlichere und religiös lebensvollere Geistesrichtung ergänzend und erfrischend zur Seite, repräsentiert einmal durch tiefsinnige Mystiker wie Joh. Arndt († 1621), Steph. Prätorius († 1610), Valerius Herberger († 1627), Herm. Rathmann († 1628), Joh. Val. Andreä († 1654), andererseits durch namhafte Dogmatiker, welche zugleich als erwecklische Erbauungsschriftsteller glänzen. So bes. Joh. Gerhard in Jena († 1637), Verfasser des großartigsten theol. Lehrsystems (Loci theoll., 9 B. fol. 1610 ff.), dabei auch mystisch angehauchter Asketiker in s. Meditationes sacrae und s. Schola pietatis. — Über Georg Calixt († 1656), den Helmstädter Friedenstheologen, und die durch ihn begründete irenische Schule der Synkretisten, sowie überhaupt über die luth. Lehrstreitigkeiten seit der Konkordienformel, s. die Dogmengeschichte.

4. Das deutsche evangelische Kirchenlied, die edelste und reinste Frucht des durch Luther gesäeten volkstümlichen Frömmigkeitslebens, erfreut sich von den ersten Jahren der Reformation bis zum Schlusse des 30jährigen Kriegs, ja noch während mehrerer Jahrzehnte jenseits desselben, einer fast unausgesetzt hochstehenden und gehaltvollen Produktivität. Die drei von ihm durchlaufenen Stadien, deren mittleres zwar ein gewisses Nachlassen der dichterischen Vollkraft, aber kein völliges Ermatten oder Versiegen derselben kundgibt, lassen sich bezeichnen kurzweg (mit Cunz) als „Saatzeit, Wartezeit, Erntezeit“, oder eingehender und genauer a) als die reformatorische Heroenzeit oder Zeit des in urkräftigem volkstümlichen Lapidarstil gehaltenen objektiven Glaubens- und Bekenntnislieds (repräs. durch Luther, P. Speratus, Nik. Decius, Schneesing, Nik. Hermann 2c. † 1561); b) als die Zeit des Übergangs vom objektiv bekennenden zum subjektiv glaubensinnigen Liedcharakter (1560—1618, repräsentiert durch Ringwaldt, Selneccer, Helmbold, Schalling, Rutilius und bes. durch Phil. Nikolai † 1608); c) als die Zeit der höchsten Blüte oder der Synthese von objektiv wie subjektiv kirchlichfrommer Haltung mit edelster Formfülle und Kunstschönheit, 1618—76 (repräs. durch Valer. Herberger, P. Flemming, M. Meyfarth, M. Rinckart, Joh. Heermann † 1647; durch die Königsberger Dichter Alberti, Dach, Weisel, Thilo; durch Joh. Rist, Just. Gesenius, Mich. Schirmer, Chr. Keymann, Joh. Frank, sowie vor allem durch Paul Gerhardt aus Gräfenhainichen, geboren 1606, Archidiakonus an St. Nikolai in Berlin, zuletzt zu Lübben in der Lausitz, † 1676 (vgl. auch die folgende Periode).

IV. **Zwingli und Calvin. Grundlegung der reformierten Kirche in der (deutschen und französischen) Schweiz, 1518—64.** *1.* Ulrich Zwingli — der fast mehr humanistisch als intensiv evangelisch geartete, mehr wider Aberglauben und Kreaturvergötterung als gegen Werkheiligkeit eifernde, in der Abendmahlslehre schroff spiritualistisch ja fast rationalistisch gerichtete Reformator der deutschen Schweiz — geboren zu Wildhaus in der Grafschaft Toggenburg 1. Januar 1484, nach Besuch der Berner Lateinschule Wölflins akademisch gebildet zu Wien und Basel (wo Thomas Wyttenbach sein Hauptlehrer wurde), bekleidete seit 1506 eine Pfarrstelle in Glarus, von wo er als Feldprediger zweimal den päpstlichen Schweizertruppen in den Krieg wider Frankreich folgte und sich damit eine Jahrespension von Leo X. (bis zum Jahre 1517) erwarb. Seit 1516 Pfarrer in Maria-Einsiedeln bekämpfte er das abergläubische Treiben der hieher strömenden Wallfahrer, sowie (1518) das freche Auftreten des päpstl. Ablaßhändlers Bernhardin Samson. Das Eifern hiegegen setzte er als Leutpriester am Zürcher großen Münster seit 1. Jan. 1519 fort, zugleich als politischer Reformator und guter Patriot dem Unfuge des Reislaufens entgegentretend und dabei in evangel. Geiste Predigten über fortlaufende Texte des Neuen Testaments (anhebend mit Matth. 1) haltend. Erste reformator. Schrift 1522 wider die röm. Fastengebote: „Vom erkiesen und Fryheit der Spysen." Dann 1523 zwei siegreiche große Disputationen in Gegenwart des dadurch ganz für die Reformation gewonnenen Züricher Rats: die erste Ende Januar über 67 „Schlußreden" (Thesen) betreffend Tradition, Cölibat, Konzilien ꝛc. wider Johann Faber, die zweite im Oktober über die Bilder und Messe. Hierauf seine Verheiratung mit der Wittwe Anna Meyer v. Konau, geb. Reinhard (Jan. 1524), sowie allmähliche Durchführung der Kultusreform in allen Züricher Kirchen, gemäß radikal puritanischen Grundsätzen (Entfernung aller Bilder, Altäre, Orgeln; Abendmahlsausteilung aus Holzschüsseln und -Bechern ꝛc.). Reformator. Hauptschrift: Comment. de vera et falsa religione (Franz I. von Frankreich gewidmet) 1525; später Streitschriften wider Luther und die deutschen Lutheraner übers Abendmahl (erster Sakramentsstreit). Teilnahme am Marburger Religionsgespräch 1529. Übersendung des Glaubensbekenntnisses Fidei Ratio an Karl V. nach Augsburg 1530. Heldentod in der Schlacht bei Cappel wider die papist. Urkantone, 11. Okt. 1531. — Seitdem Fortführung des Reformationswerks in Zürich durch Leo Judä, den schweizer. Bibelübersetzer und Verfasser eines großen und kleinen Katechismus († 1542), sowie bes. durch Heinrich Bullinger, den Gegner der vermittlungstheologischen Bestrebungen Bucers in der Wittenberger Konkordia (Mai 1536), denen er als entschieden zwinglianisches Symbol. die Conf. Helvetica I. (1536) gegenüberstellt; später auch Verfasser der besonders verbreiteten und angesehenen Conf. Helvetica II., 1566 (gestorben 1575).

2. In den übrigen deutschen Kantonen der Schweiz schlug die Reformation zwischen 1520 und 30 feste Wurzel; in Basel bes. durch Joh. Oekolampadius (Hausschein, geb. zu Weinsberg in Franken 1482, Pred. zu St. Martin und Prof. in Basel seit 1523, gest. 1531) bis zum Jahre 1529, wo ein gewaltiger Bildersturm die Bewegung zum Abschlusse brachte und den grollenden Erasmus zum Wegzuge nach Basel bewog; in Sankt

Gallen durch Bürgermeister Vadian und Pred. Joh. Keßler seit 1524; in Schaffhausen durch Erasm. Ritter und Sebast. Hofmeister; in Wallis durch Thom. Plater; in Graubündten durch Joh. Commander in Chur (Religionsgespräch zu Ilanz 1526); in Bern seit dem großen achttägigen Rel.-Gespräch zu Baden im Aargau zwischen Oekolampad und Eck 1526, bes. durch Berchthold Haller (geb. 1492 zu Aldingen bei Rottweil, † 1536), den Sieger in der großen Berner Januardisputation 1528, sowie weiterhin durch Kolb, Megander (Großmann) u. a.

3. Als Vorgänger Calvins in der französischen Schweiz wirkte seit Anfang der 30. Jahre bes. Guillaume Farel (aus Gap in der Dauphiné, geb. 1489), nach vorübergehender Thätigkeit in Straßburg, Bern, Basel, Mömpelgard &c. seit 1530 Reformator von Neuenburg, seit 1532 von Genf, wo (nach seiner erstmaligen Austreibung durch den fanatisch papist. Klerus) Pierre Viret aus Orbe, geb. 1511, ihm helfend zur Seite trat. Eine siegreiche Disputation im August 1535 führte die Entscheidung des Genfer Magistrats für die evangel. Sache herbei, der Viret im folgenden Jahre auch in Lausanne (wie früher schon in Orbe) Bahn zu brechen begann.

4. Jean Calvin (Cauvin, Caulvin), der Vollender der Reform. in der Schweiz und überhaupt der größte reformatorische Genius der ref. Kirche, wurde geb. 10. Juli 1509 zu Noyon als Sohn des bischöfl. Prokureurs Gerard Cauvin, erhielt schon 18jährig eine geistliche Pfründe, studierte aber dann zu Orleans und Bourges vier Jahre lang mit großem Fleiße Rechtswissenschaft: dann — zuerst schon in Bourges, wo Melchior Wolmar sein Lehrer im Griechischen wurde — sowie seit 1532 in Paris Theologie. Hier für die evang. Sache gewonnen, sucht er vergeblich den die Protestanten heftig verfolgenden König Franz I. durch Widmung einer franz. Übersetzung von Senecas Schrift von der Gnade milder zu stimmen. Zweimal zur Flucht aus Paris genötigt, verläßt er endlich im J. 1535 Frankreich ganz. In Basel von Capito und Grynäus gastlich aufgenommen, schreibt er 1536 sein systematisches Hauptwerk, die dem König Franz I. gewidmete Institutio religionis christianae (mit Zugrundlegung des Gnadenwahldogma als alles bestimmender Grundlehre nnd mit vermittelnder und mystisch vertiefender Tendenz in der Abendmahlslehre), weilt dann kürzere Zeit am Hofe der Herzogin Renata v. Ferrara, und läßt sich im Herbste 1536, beim Passieren durch Genf, von Farel zum Bleiben daselbst und zur Annahme eines Predigerstelle bewegen. Von der im Rate übermächtig gewordenen Partei der radikal pantheistisch lehrenden Libertiner wird er 1538 zusammen mit Farel (der fortan seinen Sitz in Neuenburg nahm und daselbst 1565 starb) aus der Rhonestadt ausgewiesen, worauf er in Straßburg eine Anstellung als Prof. und Prediger neben Bucer und Capito findet, hier mit Idelette de Bures in die Ehe tritt und nähere Beziehungen mit den übrigen deutschen Reformatoren, bes. mit Melanchthon anknüpft und den Religionsgesprächen zu Worms und Regensburg 1540/41 beiwohnt. Im Herbste 1541 ehrenvoll nach Genf zurückberufen, widmete er, seit 1559 durch die aus Lausanne vertriebenen Waadtländer Reformatoren Viret und Theod. Beza (de Bèze, geb. 1519 zu Vezelay in Bourgogne, † 1605) unterstützt, während seiner letzten 23 Lebensjahre mit voller Kraft sich der Durchführung des Reformationswerks. Erst starb am 27. Mai

1564, ein Jahr vor Farel, sieben Jahre vor Viret, der 1571 zu Orthez in Béarn starb, und 41 Jahre vor Beza (13. Okt. 1605).

5. Die unterscheidenden Eigentümlichkeiten der Kirche Calvins bestehen: a) in jenen Besonderheiten der Lehre (Prädest., und zwischen Zwingli und Luther vermittelnder Abendmahlsbegriff), welche durch den Consensus Tigurinus (1549), den Cons. Genevensis (1552) und die Bullingersche Conf. Helv. II auch auf die deutschen Schweizer übergingen; b) in der demokratisch-presbyterialen Kirchenverfassung mit ihrer nach urapostolischem Ideale gebildeten antihierarchischen Theorie einer völligen Gleichheit der vier Gemeindeämter der pasteurs, docteurs, anciens und diacres (Ämter-Tetrarchie); c) in der gleichfalls nach abstrakt urchristlichen, teilweise aber auch nach alttestamentlichen Mustern und Grundsätzen normierten Gottesdienstordnung (alttestamentlich geartet z. B. in ihrem bloßen Psalmensingen, ihrer Meidung alles Bilderschmucks der Kirchen, ihrer Adoption der jüdischen Zählung des Dekalogs); d) in der den Geist alttestamentlicher Gesetzlichkeit und Schroffheit atmenden Strenge ihrer Kirchenzucht, wie solche ihren Ausdruck fand in Calvins kirchlichen Disziplinargesetzen für Genf (Ordonnances ecclésiastiques) und in einer Reihe einzelner Opfer, die seiner drakonisch harten Lehr- und Sittenzucht nach und nach fielen, wie Sebastian Castellio der ciceronian. Bibelübersetzer und freisinnige Exeget (1544 nach Basel vertrieben); Hieronym. Bolsec, einstiger Karmelitermönch und Gegner der Präd.-Lehre (verbannt 1551), der Libertiner Gruet (enthauptet 1547), der mystische Antitrinitarier und berühmte Arzt Michael Servet aus Villanueva in Arragonien (verbrannt mit Calvins Zustimmung 27. Okt. 1553).

V. **Die reformierte Kirche außerhalb der Schweiz.** *1.* In Frankreich, dem Geburtslande Calvins, Farels und Beza's, mußte das calvinische Bekenntnis oder die Religion der „Hugenotten" (Huguenots, Iguenots, wohl = Eidgenossen, d. i. Genfer), nachdem schon Franz I. (1515—47), Heinrich II. (—59) und Franz II. (—68) mit Feuer und Schwert dagegen gewütet, durch die harte Prüfung von acht Religionskriegen hindurchgehen, welche durch die Regierungen Karls IX. (1560—74), Heinrichs III. (—89) und noch über die letztere hinaus sich erstreckten — drei vor der furchtbaren Katastrophe der Bluthochzeit oder Bartholomäusnacht (24. Aug. 1572) und fünf nach derselben. Heinrich IV., vorher als Heinrich v. Navarra Vorkämpfer der protestantischen Sache, hält 1593 Paris „einer Messe wert" und konvertiert zum Katholizismus. Doch gewährt er seinen einstigen Bekenntnisgenossen im Edikt v. Nantes 1598 freie Religionsübung in ihren Städten (außer Paris), Zulassung zu allen Staats- und Militärämtern, eine Anzahl fester Sicherheitsplätze, sowie Wahrung ihrer bürgerlichen Rechte durch Errichtung von sogen. chambres d'édict bei den Parlamenten. — Neue Hugenottenkriege unter Louis XIII. (1610—43), zum Teil hugenottischerseits provoziert und 1629 von Richelieu mittelst des Gnadenedikts v. Nismes in der Weise beigelegt, daß zwar die freie Religionsübung blieb, aber jene Sicherheitsplätze ihnen entzogen wurden.

2. Auch die Niederlande mußten ihren evangel. Glauben durch einen furchtbar langwierigen Religionskrieg wider Philipp II. v. Spanien (1555—98) — dessen Statthalter Herzog Alba die Südprovinzen fast vollständig zum Papismus zurückreformierte (18600 Bluturteile binnen 6 Jahren! 1567—73)

— behaupten. In den durch die Utrechter Union 1579 zu einem unabhängigen protest. Staatenbunde geeinigten sieben Nordprovinzen gedieh bald blühendes geistiges Leben im Sinne eines kirchlich strenggläubigen aber politisch freiheitliebenden Calvinismus. Universitäten: Leiden, gestiftet 1575, Gröningen 1614, Utrecht 1636, Harderwijk 1648. Opposition der in der Lehre von der Gnade anfangs lutheranisierenden, später synergistisch gerichteten antiprädestinatianischen Richtung der Arminianer oder Remonstranten (Quinque-Artikulaner) gegen den schroffen Calvinismus der Leidener Theologen Gomarus 2c. seit 1609. Statthalter Moriz v. Oranien (1584—1625) sucht diese mildere Richtung zu unterdrücken (Nationalsynode zu Dordrecht 1618—19; Hinrichtung Oldenbarnevelds 1619; Einkerkerung des Hugo Grotius bis 1621). Sein Nachfolger Friedrich Heinrich duldete die freie Entwicklung dieser und noch anderer Sekten (Collegianten oder Rhynsburger; Mennoniten 2c., s. u.).

3. Schottland verdankt seine Überführung zur Reformation nach der nur vorübergehend wirksam gewordenen Zeugenthätigkeit der Märtyrer Patrik Hamilton († 1528) und George Wishart († 1546), besonders dem energischen Wirken von John Knox (geb. 1505 zu Gifford Gate bei Haddington), dem unter Maria Stuart seit 1553 zweimal nach dem Festland (Frankfurt a. M., Genf) vertriebenen begeisterten Anhänger Calvins, Verfasser der Conf. Scotica und des streng presbyterianischen Verfassungskodex (Book of Discipline), gest. zu Edinburgh, 24. Nov. 1572. — Nach der Vereinigung mit England unter Jakob VI. (I.) 1603 kräftige Abwehr der von dorther betriebenen Anglikanisierungsversuche, bes. durch Abschluß des „großen Covenant" wider Karl I. und dessen Erzb. Laud 1638. Annahme der engl.-presbyteaian. Westminster-Konfession 1648 als weiteren Hauptbekenntnisses.

4. England erfuhr unter Heinrich VIII. (1509—47) dem „Defensor fidei" gegenüber Luthers Abendmahlslehre (1522) und Urheber des Märtyrertods nicht bloß des Humanisten Thomas Morus, sondern auch der Bibelübersetzer Fryth und Tindal (†† 1533 und 35) eine nur äußerliche und teilweise Reformation bestehend in Lossagung von der päpstlichen Gewalt, welche (cäsaropapistisch) auf den König übertragen wurde (1534), in kolossaler Brandschatzung des Klerus und Konfiskation von 376 Klöstern, sowie in Einführung einer durch Erzbischof Thomas Cranmer v. Canterbury revidierten englischen Bibelübersetzung (1539). Neben der letzteren sollte auch das in demselben Jahre erlassene sogen. „blutige Statut" der sechs strengkatholischen (transsubstanziarischen) Artikel giltig bleiben. — Unter Eduard IV. (1547—53) reformierte Cranmer, mittelst Berufung Bucers, Fagius, Petr. Martyrs, Laskys und anderer evangelischer Theologen nach Cambridge und Oxford, in streng calvinischem Sinne, sah aber durch die „blutige" Maria (1553—58) seine Schöpfungen wieder zerstört und erlitt, nach anfänglichem Widerruf, 1556 den Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen, worin die Bischöfe Ridley, Latimer, Ferrar und Hooper ihm schon vorangegangen waren. Elisabeth (—1603) läßt durch die Uniformitätsakte 1559 sich die Suprematie über die Staatskirche übertragen und gibt derselben mit Hilfe des Erzbischofs Matth. Parker v. Canterbury eine Episkopalverfassung nebst entsprechender, ziemlich zeremonienreicher Liturgie (Book of Common Prayer) und 39 gemäßigt calvinischen Glaubensartikeln (Articuli Anglici). Die gegen diese 1562 aufgerichteten und 1571 durch Par-

lamentsbeschluß sanktionierten Ordnungen renitierenden strengeren Calvinisten (Presbyterianer, Puritaner — mit ausgebildeter Lehrgrundlage versehen und trefflich organisiert bes. durch Thomas Cartwright † 1603, den „Vater des engl. Presbyterianismus) wurden gleich den römischen Katholiken staatsinquisitorisch verfolgt. Aus diesen Presbyterianern bildete sich, besonders unter den ersten Stuarts Jakob I. (1603—25) und Karl I. (—49), die im antihierarchischen Streben nach abstrakter Gleichheit aller christlichen Stände noch weitergehende Richtung der Independenten oder Kongregationalisten hervor, begründet besonders durch Robert Brown, † 1630 (daher anfgs. Brownisten genannt), sowie durch John Robinson in Leyden † 1625. Während der großen Revolution unter Karl I. seit 1640 gewann zunächst die im sogen. langen Parlament dominierende presbyt. Partei die Oberhand, welche den extrem hierarchisch und ritualistisch gerichteten Erzbischof Laud 1645 aufs Schaffot lieferte und durch die Westminstersynode (seit 1643) jenes Westm.-Bekenntnis aufstellte. Dann seit 1648 bemächtigte sogar der Independentismus durch Ol. Cromwell, den Führer des Parlamentheers, sich der Herrschaft, reinigte das Parlament von den presb. Elementen, beförderte durch dieses nunmehrige Rumpfparlament den König zum Tode (30. Jan. 1649) und herrschte nun in der Republik, zuerst exklusiver (auch sogar die extreme Richtung der kommunist. Levellers oder Gleichmacher unter J. Lilburn neben sich duldend), dann seit Cromwells Protektorat 1653—58 nach gemäßigteren und duldsameren Grundsätzen, bis letztlich die Reaktion unter Karl II. den Episkopalismus und die Uniformitätsakte wieder herstellte.

5. Wegen der deutsch-polnisch- und ungarisch-Reformierten vgl. Nr. II und III. — Spanien suchten unter Karl I. verschiedene in Deutschland oder den Niederlanden fürs Evangelium gewonnene Laien (Rodrigo de Valer, Franz San Romano † 1544, Alonso Valdez) und Geistliche (Alonso de Virves, Benediktiner; Juan Gil, Bischof v. Tortosa; Bartol. de Carranza, Erzbischof v. Toledo, König Karls letzter Beichtvater in St. Just 1558) in mehr lutherischem als calvinischem Sinne zu reformieren. Aber Philipp II. (1555—98) erstickte alle diese Regungen durch die Blutarbeit seiner zwölf Inquisitionstribunale.

6. Für Italien bildeten eine zeitlang das Oratorium der göttlichen Liebe in Rom (mit Gasp. Contarini † 1542, Regin. Poole, Sadolet, Caraffa ꝛc. als Mitgliedern), der Hof der Herzogin Renata v. Ferrara (woselbst die ber. Dichterin Vittoria Colonna), das Haus des neapolitan. vizekönigl. Sekretärs Juan Valdez (1535—40) und das des edlen Sienesen Aonio Paleario († als Märt. 1570) wichtige Mittelpunkte einer Tausende von Anhänger zählenden evangel. Bewegung. Allein die Inquisition, zuerst organisiert durch Papst Paul III. seit 1542, dann besonders blutig betrieben durch Paul IV. und Pius V. (s. u.) rottete auch hier alle Keime der Reformation aus. Besonders einflußreichwirkende reformatorische Schriften: das Sommario della Scrittura S. 1534 (ursprünglich holländisch) und das Büchlein Del beneficio di Giesu Cristo v. Benedetto de Mantova (Vened. 1542). Berühmte Flüchtlinge, welche in die evangelische Kirche hinübergedrängt wurden: Petr. Martyr Vermigli, † als Prof. in Zürich 1562; Cöl. Secundus Curio † 1569 in Basel; Bernardino Ochino, Kapuzinergeneral, später Prediger in Genf, London, Zürich,

† 1564 als Unitarier in Mähren; Petr. Paul Vergerius, Bischof v. Capodistria und päpstlicher Legat, später lutherischer Prof. in Tübingen, † 1565; Galeazzo Carraccioli, Marchese v. Vico, früher in Neapel, seit 1551 in Genf, † 1586.

VI. **Kleinere protestantische Kirchenparteien und Sekten.** *1.* Wiedertäuferische Schwärmer und Sekten. Die früher durch Carlstadt, Münzer und die Münstersche Rotte repräsentierte anabaptistische Richtung erfuhr eine phantastisch-spekulative Fortbildung durch David Joris aus Delft (pseudonym Joh. v. Brügge, † 1556) sowie eine läuternde Umbildung mit Annäherung an den Calvinismus durch Menno Simons aus Wittmarsum in Ostfriesland, seit 1536 Stifter der Sekte der Mennoniten oder Taufgesinnten (Doopgezinden), gest. 1559. Frühzeitige Spaltung derselben je nach ihrer strengeren oder laxeren Kirchenzucht in „Feine“ und „Grobe“ (jene auch „alte Flaminger“ oder Sonnisten genannt; diese „Waterlanders“). Seit 1630 Vereinigung beider; später aber neuer Zerfall unter dem Einfluß des Arminianismus in eine prädestinatianische und eine universalistische Richtung. — Spätere anabaptistische Sektenbildungen: a) die Kollegianten oder Rhynsburger, eine um 1625 durch die 3 Brüder van der Kodde in Holland gestiftete Nebensekte der Arminianer mit baptistischer Taufpraxis und independentischer Gemeindeverfassung (ohne Geistliche); b) die englischen Baptisten, losgezweigt von der Masse der Independenten seit der Revolution; zu festerer gemeindlicher Ausbildung und reicherer Entwicklung gelangt erst seit ihrer gesetzlichen Anerkennung unter Wilhelm III., 1689.

2. Antitrinitarische Schwärmer und Sekten. Nach den gleichzeitig anabaptistisch wie antitrinitarisch gesinnten Schwärmern zu Luthers Zeit: Joh. Denck († an der Pest zu Basel 1527), Ludwig Hetzer (enthauptet als Polygamist zu Costnitz 1529) und Joh. Campanus aus Jülich († im Kerker zu Cleve 1578), nach dem tiefsinnig mystisch gerichteten, aber auch fanatisch antiorthodoxen spanischen Trinitätsgegner Mich. Servet (s. o. IV, *5*) und mehreren Unbedeutenderen (wie Claudius v. Savoyen [Allobrox] der Arianer; Valentin Gentilis † 1566; Biandrata † 1590; Bern. Ochino l. s. V, *6*) waren es die beiden Sienesen Lelio Sozzini (Socinus, † 1562 in Zürich) und sein Neffe Faustus Socinus (geb. 1539 — der letztere nach seiner Vertreibung aus Italien 1559 zuerst in Zürich und Basel, dann bei jenem Biandrata in Siebenbürgen wirkend, seit 1579 zu Krakau in Polen, gest. nach Erduldung einer heftigen Verfolgung durch die Krakauer papistischen Studenten, zu Luklawice bei Krakau 1604 —, welche den Grund zu einer förmlichen unitarischen Sekte: der Socinianer (auch Neoariani, Neosamosateni etc.) legten. Faustus bildete den unitarischen Lehrgegensatz zur Kirchenlehre, unter Herübernahme auch pelagianischer und rationalistischer (aber nicht baptistischer) Grundsätze systematisch aus. Im Rakauer Katechismus (1605) symbolisch fixiert, gewann die Lehre in Polen und Siebenbürgen bedeutenden Anhang. — 1638 Zerstörung der blühenden socinianischen Hochschule zu Rakau durch die Jesuiten. Beginnende Auswanderung der polnischen Socinianer nach Holland, wo sie zum Teil zu den Arminianern übergehen.

3. Mystische Richtungen, zunächst mit abenteuerlich naturphilosophischer (magisch-theosophischer oder auch spiritualistischer) Färbung und ohne sekten-

bildende Tendenz, vertraten im 16. Jahrhdt. die „Schwarmgeister": Agrippa v. Nettesheim † 1535, Theophrastus Paracelsus † 1541, Sebastian Frank aus Wörth † 1542, Valentin Weigel in Zschoppau † 1588 —, zu welchem letzteren der berühmteste mystische Theosoph des 17. Jahrhunderts Jakob Böhme aus Görlitz (1575—1624) in nahem Abhängigkeitsverhältnisse stand. — Mystisch-spiritualistische Sekten: a) Die Schwenkfeldianer oder „Bekenner der Glorie Christi", gestiftet seit 1528 durch den Liegnitzer Reformator Kaspar Schwenkfeld von Ossingk, der nach seiner Vertreibung aus Schlesien zuerst fünf Jahre in Straßburg, dann an verschiedenen andern Orten am Rhein und in Schwaben wirkte und 1561 in Ulm starb, mit Hinterlassung einiger tausend Anhänger teils in Schwaben teils in Schlesien. Ihr Lehrbegriff, dargelegt in Schw.'s „Christlichen orthodoxischen Büchern und Schriften" (3 Bde. Fol. 1563 ff.) zeigt besonders in der Konfundierung von Rechtfertigung und Heiligung nahe Verwandtschaft mit Andr. Osiander, in der Betonung des inneren Worts auf Kosten des äußeren mit Seb. Frank und V. Weigel. — b) Die Familisten (Familia Charitatis), gestiftet unter Elisabeth in England durch Heinr. Niklaes aus Münster (Schüler jenes David Joris) der in Susos Weise eine mystische Vergottung des Menschen durch die Liebe predigte und wahrscheinlich ohne Grund libertinistischer Lehren und Grundsätze beschuldigt ward. (Verbrennung seiner Schriften 1580. Späteres Aufgehen seiner Sekte in den Baptisten und anderen englischen Sekten). — c) Die Quäker (d. i. „Zitterer", quakers = tremblers) oder „Freunde" (friends) oder „Kinder des Lichts", gestiftet durch George Fox, Lederarbeiter aus Drayton in Leicestershire, geb. 1624; seit 1647 als unruhig umherwandernder enthusiastischer Volksprediger besonders aus Independentenkreisen Anhänger zu einer „Gesellschaft der Freunde" um sich sammelnd, welche nach einer Periode arger Exzesse (der sog. Sturm- und Drangperiode 1654—60) unter Mitwirkung von G. Keith, Rob. Barclay in eine ruhigere Entwicklung ihrer (absolut sakramentlosen, den Kultus des inneren Worts oder Lichts zur höchsten Einseitigkeit steigernden) Lehre und Lebenssitte übergeführt und später durch William Penn, ihren zweiten Stifter, nach Amerika (Pennsylvanien) verpflanzt wurde (Fox † 1691, Barclay 1690, Penn 1718).

VII. **Der Katholizismus.** A. **Die Päpste und das Tridentiner Konzil.** *1.* Zur Kontrareformation (vgl. oben S. 165) traf die römische Kurie unter dem üppigen, kunst- und genußliebenden Medicäerpapste Leo X. noch keine Anstalten, wohl aber unter dessen asketisch streng gerichtetem Nachfolger Hadrian VI. (Adrian Dedel aus Utrecht, Bischof von Tortosa und Großinquisitor von Arragonien, auch Lehrer Karls V. ꝛc.), welcher aber schon nach $1^{1}/_{2}$ Jahren (1422—23), gehaßt von den Italienern wegen der Strenge seiner Reformen, starb. — Es folgte Leo's X. Neffe, Kardinal Jul. Medici als Clemens VII. (1523—34), der sich wieder lediglich abwehrend gegenüber dem Reformbedürfnisse verhielt und durch seine verkehrte franzosenfreundliche Politik sich jene furchtbare Demütigung seitens Karls V. (1527) zuzog, welche das Papsttum als politische Macht fast gänzlich zu Grunde richtete. — Paul III., vorher Alessandro Farnese 1534—49, der Bestätiger des Jesuitenordens und Begründer der die Anfänge des italienischen Protestantismus wieder ausrottenden Inquisition (s. V, *6*), außerdem ein arger Nepotist und üppiger Schwelger,

mußte, von Karl V. dazu gedrängt, mit der Abhaltung eines allgemeinen Reformkonzils (ausgeschrieben zuerst nach Mantua 1537, dann nach Vicenza im folgenden Jahre, aber hier nicht zu stande gekommen) endlich Ernst machen.

2. Das Konzil zu Trient, eröffnet durch Pauls III. Legaten am 13. Dez. 1545, zog sich in 18jähriger, freilich öfters unterbrochener Dauer durch die Regierungen auch der vier folgenden Päpste hin: des Julius III. (del Monte, 1550—55), Marcellus II., Paul IV. (Kard. Caraffa, Hauptförderers der Inquis., Begründers des Index libb. prohibitorum, 1555—59) und Pius IV. (Giov. Ang. Medici, 1559—65). Schon Paul III. verlegte, wegen des Interims mit Karl V. zerfallen, die Sitzungen des Konzils 1547 von Trient hinweg nach Bologna und stellte sie dann gänzlich ein. Seine längste Unterbrechung, herbeigeführt durch des Moriz von Sachsen Handstreich wider den Kaiser 1552, währte fast volle 10 Jahre. Erst Pius IV. führte es mittelst ununterbrochener Folge seiner letzten Sessionen (von der 17. bis zur 25., Jan. 1562 bis Dez. 63) zu Ende und schloß es, seine Beschlüsse bestätigend und ihre alleingiltige Interpretation dem päpstlichen Stuhle vorbehaltend. Unbedingte Annahme fanden dieselben bloß in Italien, Portugal, Polen. Spanien nahm sie nur unter Vorbehalt der Rechte seines Monarchen an; Deutschland, Ungarn, Frankreich verweigerten die Anerkennung, eigneten sich indessen die wichtigeren Disziplinar- und Kultusreformbeschlüsse später an und ließen faktisch auch die Lehrdekrete zur theologischen Norm für ihren Klerus werden (vgl. die Symbolik).

3. Pius V. 1565—72 (Kardinal Michele Ghislieri, früher Dominikaner und Großinquisitor) hob besonders das Inquisitionsinstitut, verschärfte die Bulle In Coena Domini, sanktionierte den gemäß Trid. Konzilbeschlusses abgefaßten Catech. Romanus (1566) und half durch eine Allianz mit Spanien und anderen Seemächten den glänzenden Seesieg über die Türken bei Lepanto herbeiführen (1571), den er durch Einführung des Rosenkranzfestes für die ganze kath. Kirche (s. o. S. 153) verherrlichte. — Gregor XIII. 1572—85 (Ugo Buoncampagni) begünstigte die Jesuiten und ihre Missionen, feierte die Pariser Bluthochzeit durch Siegesfeste und Denkmünzen mit der Umschrift Ugonotorum strages, und führte die vom Konzil beschlossene Reform des Julianischen Kalenders [mittelst Tilgung der 10 Tage vom 4.–14. Okt.] 1582 durch — gegen welchen Gregorian. Kalender freilich selbst ein Teil der katholischen Kirche vorerst noch renitierte. (Seine Einführung im evang. Deutschland erfolgte erst 1700, in England erst 1752, in Schweden erst 1753).

4. Sixtus V. 1585—90 (vorher Felice Peretti, aus Montalto bei Fermo, während seiner Jugend Schweinehüter, dann Franziskaner, Generalvikar dieses Ordens, seit 1570 Kardinal Montalto), der genialste und energischste aller Päpste seines Jahrhunderts, reorganisierte das Kardinalskolleg durch definitive Festsetzung seiner Mitgliederzahl auf 70 und Errichtung von acht neuen Kongregationen oder Ausschüssen von Kardinälen zu den bestehenden sieben hinzu, edierte aus der eigens hiefür begründeten Vatikan. Offizin 1590, freilich sehr mangelhaft, die vom Tridentiner Konzil beschlossene neue Vulgataausgabe (Ed. Sixtina), reorganisierte den Kirchenstaat durch Ausrottung der Banditen, Austrocknung der Pontinischen Sümpfe und Sammlung eines Staatsschatzes von 6 Millionen Scudi, verfolgte in der Politik

großartige Pläne, abzielend auf Schwächung der spanisch-habsburgischen Macht, auf Eroberung der Türkei und Ägyptens ꝛc.

5. Clemens VIII. (Aldobrandini), nach den kurzen Pontifikaten Urbans VII., Gregors XIV., Innocenz IX. auf Sixtus V. gefolgt (1592—1605), substituierte dessen mißglückter Vulgata-Edition die auch nicht viel bessere Ed. Clementina (eigentlich Sixtina altera), rezipierte Heinrich IV. von Frankreich in die röm. Kirche und trieb eifrig antispanische Politik. — Paul V. (Camillo Borghese), 1605—21), suchte in zweijährigem Krieg mit Venedig (1606/7) dieser von dem freisinnigen und begabten Dogen L. Donato gemäß den antikurialistischen Grundsätzen des Rechtskonsultors Paolo Sarpi (späteren Historikers des Trid. Konzils, † 1623) geleiteten Republik vergebens die verjagten Jesuiten wieder aufzunötigen und mußte eben diese seine Trabanten, infolge der Pulververschwörung gegen das Parlament unter Jakob I. (1606), auch aus England verjagt sehen. — Gregor XV. (Ludovisi) 1621—23, stiftete behufs einheitlicher Leitung der römischen Missionen die Propaganda (Congregatio de propaganda fide), kanonisierte die Stifter des Jesuitenordens Loyola und Xaver, und erwarb durch den Sieg Max I. von Bayern als Ligaführers über Friedrich V. v. d. Pfalz die Schätze der Heidelberger Bibliothek für die Bibliothek des Vatikans. — Urban VIII. (Barberini), 1623 bis 44, redigierte die Nachtmahlsbulle zu ihrer heutigen, schroff antiprotestantischen Gestalt, zwang mittelst der römischen Inquisition Galilei 1633 zum Widerrufe, arbeitete den Maßregeln der Kaiser Ferdinand II. und III. zur Unterdrückung des deutschen Protestantismus insgeheim entgegen, und legte durch erstmalige Verdammung des Jansenschen „Augustinus“ (1642, Bulle In eminenti) den Grund zu den jansenistischen Streitigkeiten. — Innocenz X. (Giov. Pamfili, 1644—55) erließ die Protestbulle Zelo domus Dei wider den westfälischen Frieden, setzte die Bekämpfung des französischen Jansenismus fort, und zog sich durch sein unwürdiges Verhältnis zu seiner Schwägerin Donna Olympia Maldachina den Spottnamen Nova Johanna Papissa zu.

VIII. **Fortsetzung.** B. **Römische Ordensgründungen, Missionen, Wissenschaft und Kunst.** *1.* Die Gesellschaft Jesu (Compania de Jesus), von sämtlichen neuerrichteten Orden des kontrareformatorischen Zeitalters der wichtigste, wurde gestiftet zu Paris 1534 durch Ignatius Loyola (Inigo Lopez de Recalde, geb. auf dem Schlosse Loyola in Guipuscoa 1491, seit einer Verwundung vor Pamplona 1521 dem mystisch-asketischen Leben zugewendet, als 33jähriger Lateinschüler unterrichtet in Barcelona, akadem. gebildet in Alcala, Salamanca und Paris, während dieser Studienzeit vielleicht beeinflußt durch Verkehr mit der myst. Sekte der Alombrados oder Illuminati). Eine gemeinsame Kommunion in der Marienkirche des Montmartre (15. Aug. 1534) gilt als Geburtsstunde des zunächst einer bestimmten Regel noch entbehrenden, aber schon zu unbedingtem Gehorsam gegen den Papst sich verpflichtenden Ordens, der außer Loyola nur sechs Mitglieder zählte: Pet. Lefévre aus Savoyen, Franz Xavier aus Navarra, Jak. Lainez aus Castilien, Simon Rodriguez aus Portugal, Alf. Salmeron und Nikolaus Bobadilla aus Spanien. — Überwanderung nach Oberitalien 1537, wo unter Einwirkung der Theatiner (Caraffa) der phantastische Plan einer Jerusalemfahrt aufgegeben und die charakteristischen

Grundsätze der Ordensregel ausgebildet wurde. Bestätigung dieser Regel durch Paul III., 27. Sept. 1540. Loyola, erster General des Ordens, liegt der Vervollkommnung seiner Regel, insbesondere der Ausbildung des Instituts der Exercitia spiritualia, dazu der Krankenpflege, Seelsorge und Förderung der Inquisition gegen die Ketzer bis an sein Ende unausgesetzt ob († 31. Juli 1556). Die anfängliche Beschränkung der Stärke des Ordens auf 60 Mitglieder hob Paul III. schon 1543 auf: weitere wichtige Privilegien erteilte derselbe 1545 und 49. Fortgesetztes Wachstum des, schon zur Zeit von Loyolas Tode über 1000 Mitglieder in 13 Provinzen zählenden Ordens unter den folgenden Generalen: Lainez († 1564), Franz Borgia (—72), Eberh. Mercurianus —80), Claudio Aquaviva (—1615), Mutio Vitelleschi († 1646). Unter letzterem feiert der Orden 1640 sein hundertjähriges Jubiläum bei einer Stärke von 32 Provinzen mit 372 Kollegien und 13,112 Mitgliedern.

2. Jesuitische Ordensverfassung, grundlegend festgestellt 1558 unter Lainez, in den Constitutiones Soc. Jesu (nebst beigefügten Deklarationen von Lainez und Salmeron); später besonders fortgebildet und ergänzt durch Aquaviva, der auch gewisse Geheimsatzungen (Monita secreta 1612) verfaßt haben soll, die wohl eine jesuitenfeindliche Fiktion oder Satire sind, wenn auch nicht ganz ohne thatsächliche Grundlage. Vier Grade der Mitgliedschaft: Noviziat (2jährig), Scholastici, Koadjutoren (teils weltliche, teils geistliche) und Professen — letztere doppelter Art: mit drei oder mit vier Gelübden, nemlich einem zum striktesten Gehorsam gegen den Papst in Bezug auf die von diesem erteilten Missionen unter Ketzern oder Heiden verpflichtenden besonderen Gelübde. Die Professen dieser 4 Gelübde bilden gleichsam den Generalstab des stehenden Heeres des Papsts. Der General besitzt unbeschränkte Gewalt, ist aber überwacht durch vier Assistenten und einen Admonitor und hat der alle drei Jahre zusammentretenden Generalkongregation Rechenschaft abzulegen. Definitive Regelung des Kursus der geistlichen Übungen des Ordens durch das Direktorium des Aquaviva (1594); desgleichen der theologischen Studienordnung des Ordens durch denselben (1586). Entwicklung der laxen Moraldoktrinen des Ordens durch Mariana († 1624), den Verteidiger der Zulässigkeit des Tyrannenmords; desgl. durch Toletus, Sanchez, Suarez, Busenbaum 2c., die Begründer des jesuitischen Probabilismus, Intentionalismus, der Reservatio mentalis und der Distinktion zwischen philosophischen und theologischen Sünden. Vgl. unten 6, sowie Handb. Bd. I S. 51.

3. Sonstige neue Orden. a) Für wissenschaftliches Studium und Jugendunterricht. Somasker, gestiftet von Girol. Miani im Mailändischen, 1528; Priester des Oratoriums (Oratorianer, Nerianer) gestiftet von Filippo Neri († 1595) in Rom seit 1548, — nebst ihrer späteren französischen Abzweigung oder Nachahmung, den Vätern des Oratoriums Jesu (Pères de l'Oratoire) gestiftet 1611 von Pierre de Berulle (berühmt durch zahlreiche Gelehrte ersten Ranges wie Morinus, Malebranche, R. Simon 2c.); Piaristen oder Piaren (Fratres scholarum piarum), gest. um 1607 vom Spanier Joseph Calasanze in Rom († 1648) als wichtige Rivalen der Jesuiten auf dem Gebiete des Unterrichtswesens. — b) Für Seelsorge und innere Mission: Theatiner, gestiftet 1524 als regulierter Klerikerverein zu Theate (ital. Chieti) von Gaetano da Thiene und vom damaligen Bischof daselbst

J. Pet. Caraffa (später Papst Paul IV.); Barnabiten oder Clerici regulares S. Pauli, gestiftet 1532 zu Mailand von A. M. Zaccaria, später besonders gehoben und begünstigt durch Erzbischof Carlo Borromeo daselbst † 1584 (berühmten Reformator des Klerus seiner Diözese, aber auch eifrigen Förderer der Protestantenbekehrung in der benachbarten Schweiz, überhaupt echtes Ideal eines neueren katholischen Kirchenfürsten); Barmherzige Brüder oder Hospitaliter (Frères de Charité) gestiftet in Granada um 1540 durch den frommen Portugiesen Juan Ciudad, genannt Joh. von Gott (di Dio), bestätigt durch Pius V. 1572; Priester der Mission, gestiftet in Paris 1627 durch Vincenz v. Paula aus Pouy in Gascogne geb. 1576, gest. 1660, den größten Heros und die liebenswürdigste, uneigennützigste und edelste Erscheinung des neueren Katholizismus auf dem Felde des inneren Missionswirkens. — c) Weibliche innere Missionsorden, für Jugendunterricht, Armen- und Krankenpflege zc.: Angeliken oder Guastallinen, gestiftet 1534 im Anschluß an den Barnabiten-Verein durch Luise Torelli, Gräfin v. Guastalla; Ursulinerinnen, gestiftet 1537 von Angela Merici aus Brescia; Salesianerinnen oder Visitantinnen (Nonnen de visitatione B. Virg. Mariae), gestiftet 1610 auf Anregung des berühmten Mystikers, Seelsorgers und Protestantenbekehrers (Nacheiferers v. Borromeo) Francois de Sales, Bischof von Genf-Annecy († 1622) durch dessen Freundin und Beichtkind Franziska de Chantal († 1641); Barmherzige Schwestern (Filles de Charité; Soeurs grises, wegen ihrer grauen Tracht) gestiftet 1618 durch Vincenz v. Paula (s. o.) unter Mitwirkung der Gräfin Gondy in Chatillon bei Paris, sowie nach deren Tode der Witwe Louise le Gras, seit 1634 Vorsteherin dieses wichtigsten und ausgebreitetsten aller neueren katholischen Nonnenorden.

4. Reformen älterer Orden. Mehrere Franziskaner-Reformen, wovon besonders wichtig die Kapuziner, gestiftet von Matth. de Bassi zu Montefalco 1525, durch Erneuerung der einst vom hl. Franz getragenen spitzen Kapuze, und die Barfüßer (span. Descalzos, franz. Recollets) in strengster Observanz als Alcantaresen um 1550 durch Petr. v. Alcantara †1562 begründet. — Karmeliter-Barfüßer (unbeschuhte Karmeliter) stifteten nach ähnlichen mystisch-asketischen Grundsätzen wie die des letztgen. Heiligen seit 1565 Teresa de Jesus aus Avila († 1582) und ihr Freund Juan de la Cruz († 1591), jene für den weiblichen, dieser für den männlichen Teil des Ordens. — Eine äußerst strenge Cisterzienserreform, die der Feuillanten (Fulienses), gründete 1574 Abt Jean de la Barrière im Kloster Feuillans in Languedoc, übergesiedelt nach Paris 1586; daselbst wegen raschen Dahinsterbens von 14 seiner Mönche zu einer Milderung seiner Regel genötigt (1595). — Berühmteste Benediktiner-Reform: die Kongregation des hl. Maurus (Mauriner) gestiftet 1618 durch Lorenz Benard, Mönch zu Vannes, und bald durch eine Reihe der glänzendsten Gelehrten (wie Mabillon, Montfaucon, Ruinart zc.) die ebenbürtigen Nebenbuhler jener Oratorianer (*3*, a) geworden.

5. Heidenmissionen. — Wetteifernde Thätigkeit der Dominikaner, Franziskaner (besonders Kapuziner; auch Alcantaresen) und Jesuiten, von welchen die letzteren, was Glanz und Einfluß ihrer Erfolge betrifft, alle übrigen bald überflügeln. Seit 1541 wirkt Franz Xaver, der Bahnbrecher

auf diesem Gebiete und Schutzpatron alles katholischen Missionswesens, der Reihe nach in Vorderindien (Goa, Malabar, Ceylon), Japan und China, wo er bald nach seiner Landung 1552 stirbt. Untergang seiner japanesischen Missionskirchen durch eine Reihe blutiger Verfolgungen seitens der Eingeborenen 1587—1637. Dagegen erfolgreiche Fortführung seines Werks in China durch Matth. Ricci 1582—1610 und Adam Schall 1628—69; desgleichen in Malabar durch Robert Nobili (de Nobilibus) 1606—56, welcher wegen seiner allzuweit getriebenen Anpassung an heidnische Sitten und Vorurteile der Hindus um 1623 bei Gregor XV. verklagt, aber von diesem Papste in Schutz genommen wird (erster sogen. Akkomodationsstreit). — Jesuitenmissionen in Abessinien unter Negus Claudius seit 1546 (mit nur sehr vorübergehenden Erfolgen); in Brasilien durch Emanuel de Nobreia u. a. seit 1549. Stiftung der Jesuitenrepublik Paraguay unter spanischer Oberhoheit (seit 1610), welche trotz vieler Anfeindungen seitens der benachbarten brasilianischen Bischöfe zu hoher Blüte gelangte, in Gestalt eines patriarchalisch geleiteten christlichen Indianerstaats.

6. Theologische Wissenschaft. Das stärkste Kontingent zu allen namhafteren gelehrten Bestrebungen und Leistungen auf theologischem Gebiet beginnt ziemlich bald nach seiner Gründung der Jesuitenorden zu stellen. Hieher gehören der Katechismusvater Petr. Canisius † 1597; die Polemiker und Dogmatiker Rob. Bellarmin † 1621, Franz Suarez † 1617, Becanus, Coster ꝛc.; die schon oben 2 genannten Moralisten; die Exegeten Maldonat, Tirinus, Estius, Bonfrère, Cornelius a Lapide; die Historiker Mariana, Denis Petau (Petavius) † 1652, Papebroch, Sirmond ꝛc. — Im 16. Jahrhundert rivalisieren mit diesen jesuitischen Gelehrten besonders Dominikaner, wie die Exegeten Santes Pagninus † 1541, Sixtus v. Siena † 1599, die Dogmatiker Ambros. Catharinus, Domin. a Soto, Melchior Canus, Dominikus Banez (die beiden letzteren den streng thomistischen Standpunkt der Dogmatik gegenüber den jesuitischen Abweichungen von demselben verteidigend). Im 17. Jahrhundert sind es zunächst besonders Oratorianer, welche den Jesuiten als ebenbürtige Rivalen auf mehreren Gebieten zur Seite treten: besonders der große Kirchenhistoriker Cäs. Baronius, † 1607; der Philosoph Malebranche, der Textkritiker Morinus ꝛc.; — sowie später, jedoch erst in der folgenden Periode, Mauriner.

Über die Lehrstreitigkeiten der Jesuiten mit den Löwener Augustinianerer Bajus (de Bay) und Hessels 1567 ff., als Vorspiel der jansenistischen Kontroverse, vgl. die Dogmengeschichte.

7. Mehrere Zweige der katholischen kirchlichen Kunst erhalten sich noch fast während des ganzen vorliegenden Zeitraums auf ziemlich hoher Stufe der Leistungen. So besonders die Malerei (Venetianer Schule, mit Tizian † 1576; Bologneser Schule mit Annibale und Lodovico Caracci †† 1609 und 19, Domenichino † 1641 und Guido Reni † 1642; Spanische Schule mit Murillo † 1662; Niederländische mit Pet. Paul Rubens † 1640 und Anton van Dyck † 1641); die geistliche Musik (Palestrina † 1594, Guidetti, Allegri † 1652) und Poesie (Teresa, Luis de Leon u. a. spanische Hymnendichter; Torquato Tasso, Sänger des „Befreiten Jerusalem" † 1595; die deutschen Jesuiten Friedr. v. Spee † 1635 und Jakob Balde † 1668). — Weniger gilt dies von der kirchlichen Architektur und Skulptur, welche

bald nach Vollendung der römischen Peterskirche durch Michelangelo († 1564) unter jesuitischen Einflüssen degenerierten (Barokstil) und einem jähen Verfall entgegengiengen.

IX. **Schluß.** C. **Die griechische Christenheit.** *1.* Rußland und das byzantinische Patriarchat. Schon Jwan IV. Wassiljewitsch, genannt der Schreckliche, regierte die russische Kirche mit cäsaropapistischer Willkür (1533 bis 84). Den von ihm angenommenen Titel Czar = Caesar, mußte Patr. Joseph v. Konstantinopel 1561 ihm bestätigen. Jwans Nachfolger Feodor (– 1598) errichtete 1589, mit Zustimmung Jeremias II. von Konstantinopel, ein besonders russisches Patriarchat Moskau (Job, 1. Patr.), mit vier Metropolen: Nowgorod, Kasan, Rostow, Krutitzi. — Aufforderungen von römischer Seite zum Anschluß an den abendländischen Katholizismus, besonders durch den geschmeidigen jesuitischen Unterhändler Possevin 1581, wies Jwan IV. zurück. Desgleichen mißlang 1605 die Oktroierung eines katholischen Herrschers von Polen aus, des falschen Demetrius. — Dagegen waren unter Feodor die an Polen abgetretenen Westrussen durch die drei Synoden zu Brest 1590 bis 95 mit Rom uniert worden.

2. Protestantische Missionsversuche, bezw. vergebliche Versuche der Evangelischen zur Annäherung a) an Rußlands Kirche unter Jwan IV. (Dr. Eberfeld aus Livland; Erzbischof Petersen v. Upsala um 1560); b) an Konstantinopel unter Patr. Joseph II. 1559 (Demetrios Mysos in Wittenberg erhält von Melanchthon eine ins Griechische übersetzte Augustana); unter Jeremia II. 1573—79 (Korrespondenz der Tübinger Theologen Mart. Crusius und Jak. Andreä mit demselben, durch Vermittelung des deutschen Gesandtschaftspredigers Steph. Gerlach); unter Cyrillus Lukaris (aus Kandia, theologisch gebildet in Genf), alex. Patriarch seit 1602, konstantinop. 1621—38. Nach mehrfacher Korrespondenz mit englischen, holländischen und Genfer reformierten Theologen und Übersendung eines fast calvinisch lautenden Glaubensbekenntnisses nach Genf 1629 unterlag dieser Kryptocalvinist auf dem byzantinischen Patriarchenstuhl dem Widerstreben der orthodoxen Bischöfe sowie den Machinationen der Jesuiten. Diese verdächtigten ihn bei der Pforte als Hochverräter, bewirkten seine viermalige Verbannung (zweimal nach Rhodos, einmal nach Chios, einmal nach Tenedos), und führten endlich seine Hinrichtung durch den Strang und Ersäufung 1638 herbei.

3. Kontrareformatorische Befestigung des orthodoxen Lehrbegriffs durch die Confessio orthodoxa des Petrus Mogilas 1643 — s. Symbolik.

3. Rückblick auf die Reformationszeit und Literatur.

Eine vergleichende Übersicht über die einzelnen Hauptlebensgebiete bei den verschiedenen seit der Reformation auseinandergetretenen Kirchenparteien ergibt Folgendes.

a) Heidenmission treibt der Protestantismus, weil er noch um seine Existenz zu kämpfen und mit grundlegender Ordnung seiner inneren Verhältnisse vollauf zu thun hat, im 16. Jahrhundert noch nicht (der Missions- und Kolonisationsversuch des Hugenotten Villegagnon in Brasilien 1555—57 schlägt fehl; Gust. Wasas Lappenmissionen 1559 erzielen auch kein besonderes

Resultat), in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorerst nur in schwachen Anfängen (z. B. durch den Schweden Holm unter den nordamerikanischen Indianern am Delaware 1642; durch die Holländer auf Ceylon ꝛc.) — Die römische Kirche rafft sich, im Zusammenhang mit ihrem kontrarformierenden Streben überhaupt, auch auf dem Missionsfelde, das sie in dem letzten Zeitraum des Mittelalters fast gänzlich unbebaut gelassen hatte, zu erneuter, ziemlich vielseitiger Thätigkeit auf. Der griechische Katholizismus missioniert höchstens in Gestalt kriegerischer Eroberungen oder hierarchischer Organisationen im Bereiche der heidnischen Völkerschaften des russischen Herrschaftsbereichs, z. B. der Lappen auf Kola vom Kloster Solowetz aus seit 1525, der Tscheremissen, Tschuwaschen ꝛc. von Kasan aus seit 1555, der sibirischen Stämme von Wologda aus seit 1582.

b) Der kirchlichen Verfassungsentwicklung führt die Reformation frische Impulse zu, die besonders im calvinischen Länderbereiche eine Reihe ganz neuer Bildungen (Calvins Tetrarchie mit ihren theokratisch strengen Disziplinarsatzungen samt den Extremen nach links und rechts, den noch demokratischer gearteten independentischen Verfassungsgrundsätzen, und dem anglik. Episkopalismus mit seiner cäsaropapist. Spitze) hervorriefen. Die römische Kirche unterzieht durch die Tridentinische Gesetzgebung ihre herkömmliche Verfassungsordnung nur unwesentlichen Reformen. Das Luthertum hält die Mitte zwischen dem starren Konservatismus Roms und dem Radikalismus der Calvinisten, nnd zwar unter Ausbildung zweier Hauptformen 1. des lutherisch episkopalen Verfassungstypus in Schweden, Dänemark, teilweise oder versuchsweise auch in Norddeutschland (Brandenburg, Pommern, Preußen ꝛc.); 2. des konsistorialen Typus in der Mehrzahl aller deutsch-lutherischen Länder, in Polen, Siebenbürgen ꝛc.

c) Ähnlich die Kultusentwicklung. Bei den Protestanten gehen auch hier zwei Strömungen nebeneinander her: die radikalfortschrittliche des Puritanertums und eine gemäßigtere, mehr ritualistisch geartete, die letztere bei den Calvinisten vertreten durch den Anglikanismus, bei den Lutherischen besonders durch Schweden und die norddeutschen Landeskirchen wie Mecklenburg, Pommern, Brandenburg, weniger durch die Süddeutschen, wie Württemberg. Vgl. Bd. III, Liturgik (bes. Nr. 6).

d) Kunstthätigkeit in reicherer Fülle der Formen und Richtungen übt nur der römische Katholizismus (s. VIII, 7). Das strengere Reformiertentum enthält sich, gemäß seinen puritanischen Prinzipien fast aller und jeder Kunstpflege. Im deutschen Luthertum erblühen wenigstens zwei Kunstzweige, die geistliche Musik und Poesie, rasch in beträchtlicher Schönheit. Auch die Malerei behält hier, wenigstens zu Anfang der Periode, einige namhafte Repräsentanten, wie Albrecht Dürer († 1528), Lukas Cranach Vater und Sohn (†† 1553, 1572), Hans Holbein Sohn († 1543) — sie alle freilich an die katholische Kunsttradition sich anlehnend. In den jähen Verfall, dem die katholisch kirchliche Baukunst und Skulptur seit Ende des 16. Jahrhunderts anheimfallen, werden die entsprechenden Leistungen des Protestantismus unaufhaltsam mit hineingezogen.

e) Die theologische Wissenschaft des Protestantismus beider Hauptkonfessionen entbehrt anfänglich noch in hohem Grade der Vielseitigkeit der

den Katholiken gepflegten Richtungen, so Geniales immerhin auf den uptgebieten der biblischen Exegese und Dogmatik, desgleichen sehr bald auch r Kirchengeschichte und Polemik geleistet wird. Mit dem Schlusse des 16. d Anfang des 17. Jahrhunderts aber, wo auch eine evangelische Scholastik ides auf dogmatischem wie moral-theologischem Gebiete sich entwickelt, treten ld sämtlichen Gebieten des katholisch theologischen Forschens und Lehrens tsprechende protestantische mit ebenbürtigen und demnächst mit überlegenen eistungen ihrer Vertreter zur Seite. Vgl. Handb. I, 40 ff.

Der griechische Katholizismus entbehrt auf allen hier genannten inneren ebensgebieten, dem kultischen und künstlerischen ebensowohl wie dem wissenschaftlichen, während des vorliegenden Zeitraums noch jeder selbständigen Produktivität und Strebsamkeit.

Deutsche (luth.) Reformationsgeschichte.

Vgl. die oben S. 169 cit. allgemeinere ref.-geschichtl. Literatur.

J. Sleidanus, De statu relig. et reipublicae Carolo V. Caes. commentarii. Argent. 1555. — G. Spalatinus, Annales reformationis (1518—42) ed. E. S. Cyprian. Lips. 1718. — V. Lud. a Seckendorf, Commentarius hist. et apologet. de Lutheranismo. Ed 2, Lips. 1694. — Val. E. Löscher, Vollständ. Ref.-Acta (1517—19), 3 B. Leipz. 1720. Dess. Ausf. Historia motuum zwischen den ev. Luth. u. Reff., 3 B. Frkf. u. Lpz. 1723. — Planck, Geschichte der Entst., Veränderung und Bildung unseres protest. Lehrbegriffs bis z. Concordienformel, 6 B. Lpz. 1781 ff. — Ph. Marheineke, Gesch. der deutschen Reformation, 4 B. Berl. 1816 ff. — G. Plitt, Einl. in die Augustana, 2 B. Erlangen 1867. — K. F. A. Kahnis, Die deutsche Ref., B. I, Leipz. 1872. — Ch. Beard, Die Reform. des 16. Jahrh. in ihrem Verhältn. zum mod. Denken u. Wissen. Zwölf (Hibbert-)Vorless., deutsch durch E. Halverscheid, Berlin 1884.

Ref.-geschichtl. Materialsamml. vom röm.-kath. Standpunkt aus: Monumenta reformationis Lutheranae, ex tabulariis S. Sedis 1521—25 collegit, ordin., illustr. Peter Balan. 2 voll. Ratisb. 1883 f. Hergenröthers Regesta Leonis X. (o., S. 160).

Luthers Werke, herausgeg. v. J. G. Walch, 24 B. Qu., Halle 1739—50. Erlanger Ausg. (deutsche W. 67 B. 6 B. Okt. lat. W. 28 B., unvollst.), Frankf. u. Erl. 1826—73. Neue krit. Gesammtausg. v. Knaake u. Kawerau, Weimar 1883 ff. — Vgl. Luthers Briefe herausg. v. de Wette (1825 ff.), Burkhardt (1866), Enders (1884 ff.). — Melanchthons Werke: T. I—XXVIII des Corpus Reformatorum, ed. Bretschneider u. Bindseil, Halle 1834 ff.

Luthers Leben von Melanchthon (lat., 1546), Mathesius (1565), Walch (1750), Meurer (1843, 3. Aufl. 1870), J. Köstlin (1874, 2. verb. A. 1883 [B. I u. II der Elberfelder „Väter und Begründer“ ꝛc., s. o. S. 169]), G. Plitt-Petersen (1883), E. Burk (1883), Fr. Baum (illustr. 1883), Ph. Kolde (Gotha 1883 ff., bedeutendste Leistung seit Köstl.), J. Kuhn (Vie de L., 3 vols. Par. 1883). — Vgl. Luthers Theol. dargest. v. Harnack (1862), Köstlin (1863), Lommatzsch (1879) u. Hering (Luthers Mystik, 1879); auch Ménégoz, Luth. considere comme théologien, Par. 1883, sowie Luthardt, Luthers Ethik (2. A., 1875). — Melanchthons Leben von Joach. Camerarius (neue Ausg. v. Strobel (1777), Galle (1840), C. Schmidt (1861 — Elberf. Väter III), Meurer (2. A. 1869). — Vgl. D. Nisard, Renaissance et réforme: Erasme, Thom. Morus, Melanchthon. 2 vols. Par. 1877. Herrlinger, Die Theol. Mel.s. Gotha 1878.

Sonstige Biographien: Friedr. d. Weise v. Kolde (1881); Philipp d. Großm. v. Rommel, 3 B. (1830 f.), Ulrich v. Württemb. v. Heyd (1841); Christoph v. Württemb. v. Kugler (1868 f.); Moriz von Sachsen v. Langenn (1841) und Voigt (1876). ‖ Franz v. Sickingen v. Ulmann (1872); Thom. Münzer v. Seidemann (1842) u. Köhler (1846); Karlstadt v. Jäger (1856); Osiander v. Möller (1870; Elbf. Vät. V); Agrikola v. Kawerau (1881); Flacius v. Twesten (1844) und Preger (1859); Luk. Cranach v. Lindau (Leipz. 1883).

Wicht. Monogrr. über die Anfänge der luth. Reformation: Dieckhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche u. ihre Ref. in d. Zeit vor dem Ablaßstreit, Rost. 1883. F. Körner, Tezel, der Ablaßkrämer, Frankenb. i. Schl. 1880. Ph. Kolde, Luth. u. der Reichst. zu Worms. Halle 1883. Th. Brieger, Aleander u. Luther 1521, Goth. 1884. ‖ Willib. Grimm, Kurzgef. Gesch. der luth. Bibelübs. ꝛc. Jena 1883 (nebst ält. Darstellungen dess. Gegenstands von Panzer 1783, Schott 1835, Hopf 1847 ꝛc.). ‖ J. F. Mayer, De Cathar. Lutheri conjuge diss., Hamb. 1698. Neuere Lebensbilder Kath.s v. Bora v. Beste 1843,

Hofmann 1845, Meurer (1854, 2. A. 1873), Herm. Müller (1869 ꝛc.). || G. L. Schmidt, Jak. Strauß, erst. ev. Pred. zu Eisenach, 1863. G. Plitt, Luth. u. Erasmus (Ztschr. f. luth. Th. u. K., 1866). Th. Weber, Luthers Streitschr. De servo arbitrio (Jahrb. f. d. Theol. 1878, II).

Gesch. des Bauernkriegs v. Oechsle (1830), Burkhardt (1832), Zimmermann (1856), Cornelius (1862), Stern (1868), Baumann (Quellen z. Gesch. ꝛc., 1876). — Speyrer Protestation dargestellt von Tittmann (1829) und Ney (1880). — Augsburger Reichstag: Förstemann (Urkundenbuch, 2 B.), Plitt (s. o.), Schirrmacher (Briefe u. Akten, 1876); vgl. Lenz (Zwingli und Landgr. Philipp, Gotha 1880). — Evangelisation Württembergs: Hartmann (1835), Th. Keim (1855), Wille (Phil. v. Hessen u. Ulrichs Restitution, Tüb. 1882). — Münsterer Aufruhr: Dorpius (1536), Kerssenbroik (1564), Cornelius (3 B. 1855), Hase (2. A. 1860), Keller (1880). — Schmalkaldener Tag und Artikel: Meurer (1837), Ziemssen (Ztschr. f. hist. Theol. 1840); Plitt (1862); Sander (Jahrb. f. deutsche Theol. 1875). — Regensburger Religionsgespräch: Hergang (1858), Brieger (Gasp. Contarini ꝛc. 1870), Christoffel (Ztschr. f. hist. Theol. 1875), Pastor (kath., 1879), Dittrich (Regesten und Briefe Contarinis, 1881). — F. Koldewey, Heinz v. Wolfenbüttel 1883.

Schmalkald. Krieg: W. Maurenbrecher, Karl V. und d. deutsche Protest. 1545—55 (Düsseld. 1865). A. v. Druffel (Zur Reichsgeschichte 1546—51. 3 B. München 1873 f.). Ders.: Kais. Karl V. u. die röm. Curie 1544—46, 3 Tle., Münch. 1883. G. Voigt, Die Geschichtsschreibung über den Schmalk. Krieg 1874. — Augsburger Religionsfriede: Lehmann (Acta publ. de pace relig., Francof. 1631); Kahnis (Vindiciae, Lips. 1855); Spieker (1854), K. Köhler (Jahrb. f. d. Theol. 1878).

Wegen der Lehrstreitigk. bis zur Konkordienf. vgl. unten bei der Dogmengesch.; wegen der Entstehungsgesch. der Bekenntnisschriften v. 1529—80 vgl. Symbolik.

Kath. Reaktionen und Calvinisierungen bis z. Westf. Frieden:

L. Ranke, Zur Gesch. Deutschlands vom Augsb. Rel.Fr. bis zum 30jährigen Kriege (1869 — Gesam. Werke, Bd. VIII). — Vgl. dess. Päpste, II. || Max Lossen, Der kölnische Krieg I (1565—81), Gotha 1882.

Calvinisierung der Pfalz: Seisen (1846), K. v. Helmolt (Tilem. Heßhus, 1859), Preßel (Ztschr. f. hist. Th. 1867); Kluckhohn (Friedr. III. der Fromme, 2 B., Nördl. 1877 ff.). — Kursachsen: Henke (Peucer u. Krell 1865); Calinich (Kampf u. Unterg. des Melanchthonism. in Kurs., 1868). — Hessen: Vilmar (1860); Heppe (Hess. KG., 1875). — Anhalt: Allihn (1875); — Kurbrandenburg: Hering (1778); Krenkel (1873). — Vgl. auch E. Anders, Gesch. der ev. Kirche Schlesiens, Bresl. 1883.

Dreißigjähriger Krieg: Darstellungen v. Schiller (1791), K. A. Menzel (3 B. 1835), Söltl (1840), Gindely (4 B., bis 1623 reichend, Prag 1871—80; vgl. dess. kürzere Darstellg. in 3 B., Lpz. 1882). — Vgl. Tupetz, Der Streit um die geistl. Güter und das Restitutionsedikt, Wien 1883. Biogrr. Gust. Adolph's v. Gfrörer (3. A. 1852) und Droysen (2 Bde. 1857. 70), Wallensteins v. L. Ranke (1869; 4. A. 1880). — Tholuck, Lebenszeugen der luth. Kirche während des 30jähr. Kriegs. Halle 1859. E. L. Th. Henke, Georg Calixt u. s. Zeit, 2 B. Halle 1855 f.

(A. Adam), Arcana pacis Westphalicae. Francof. 1698. Dess. Relat. hist. de pacificatione Osnabrugo-Monast., cur J. G. D. Meiern, Lips. 1837. Senkenberg, Darstellung ꝛc. Frankf. 1804.

Luth. Reformation außerh. Deutschlands.

Dänemark u. Norwegen: Pontoppidan, Ref.Gesch. Dänemarks. 1734; Münter, KG. D.s u. Norw.s (1823 ff., Bd. III); Clauß, Christian III., 1559; Jensen-Michelsen, Schl.-Holsteinsche KG. III, 1877.

Schweden: Schinmeier, Leben der drei schwed. Reformatoren, Lübeck 1783; A. Theiner (kath.), Schw. unter Erich, Joh. III., Karl IX., 2 B., Augsb. 1838; Thyselius in der Ztschr. f. hist. Theol. 1846; A. Knös, Die vornehmsten Eigenthümlichkeiten der schwed. K.Verf. 1852; J. Weidling, Schweden im Zeitalt. der Ref., Gotha 1881.

Ostseeländer. Über Livland: Brachmann (1849) u. Helmsing (1868). || Kurland: Tetsch (1867), Kallmeyer (1868). || Preußen: Hartknoch (Preuß. K. Historie 1687), Arnold (1769), Voigt (Gesch. Preußens, Bd. IX). || Polen: Koniecki, Ref. in Polen (1872). Dalton, Joh. a Lasco, Gotha 1881.

Ungarn und Siebenbürgen. Ungar. Ref.Gesch. von Doleschal (1828), Bauhofer (1854), Borbis (1861). — Siebenb.: Haner (1694); Teutsch (3. A. 1860, nebst Urkundenbuch 1862); G. vom Rath (Siebenb., Heidelb. 1880); Steph. Linberger, Gesch. des Ev. in Ung. u. Siebenb., Budapest, 1880).

Österreich, Böhmen, Mähren. F. Krones R. v. Marchland, Österreich. Geschichte, Wien

1881 f. — Th. Wiedenmann, Gesch. der Ref. und Gegenref. im Lande unter der Ens, 4 B. Prag 1879—84. || Gindely, Böhmen u. Mähren im Zeitalter der Reform., 1857; Peschek, Gesch. der Gegenref. in Böhmen, 1843. Vgl. Czerwenka (1869); Lemme (Ev. in Böhmen, 1877).

Reformierte Kirche in der Schweiz.

H. Bullinger, Ref.-Gesch. (bis 1532); neue Ausg., 3 B., Frauenfeld 1838. Spätere Darstellungen von J. J. Hottinger (1698), J. Basnage (franz., 1725), Ruchat (desgl. 1727); neue Ausgabe v. Vuillemin 1835 ff., 7 Bde.), Beausobre (1785), Heß (1819), Merle d'Aubigné (oben, S. 169). Vgl. Egli, Aktensammlung z. Gesch. der Züricher Reform., 1871; Strickler, Aktensaml. z. Schweizer Ref.Gesch., 5 BB. 1880—84. Berner Beiträge z. Gesch. der schweiz. Ref., herausg. v. F. Nippold, Bern 1884.

Zwinglis Werke, herausg. v. Schuler u. Schultheß, 10 B., 1828 ff. — Biogrr. Zwinglis v. Osw. Myconius 1536, Heß 1814, Sigwart 1855, Christoffel 1857 (Elberf. Väter I), Mörikofer 1867, Usteri, R. Stähelin, Hoff (1884). — Vgl. Spörri, Zwinglistudien 1866; H. Bavinck, De Ethik van Zwingli, Kampen 1880; Alex. Schweizer, Die Bedeutung Zwinglis neben Luther, Zürich 1884.

Oekolampads Leben von J. J. Herzog, 2 B. 1843, u. v. Hagenbach 1859 (Elbf. Väter III) Bullinger v. Heß 1828) u. Pestalozzi (1858) u. s. f.

J. Calvini Opp. edd. Baum, Cunitz, Reuss, im Corp. Reformator., Brunsv. 1863 ff. (bis jetzt 25 B. 4°). Vgl. Herminjard, Correspondance des Réformateurs dans les pays de la langue franç., Genève 1878 ff. (6 voll.; der 6., 1883 erschienene Bd. bis z. J. 1540 reichend). — Leben Calvins v. Beza 1564 (Hist. de la vie et mort de J. C.), Henry 1835 ff., Stähelin 1861 (Elbf. Vät. IV). Vgl. Kampschulte, J. Calv., s. Kirche u. sein Staat. I, Lpz. 1869; Lobstein, Die Eth. Calvins, Straßb. 1877; A. Roget, Hist. du peuple de Genève depuis la Réf. jusqu'à l'escalade, 4 t. Gen. 1877.

Farels Leben v. Kirchhofer, 2 B. 31 f., v. C. Schmidt 1836. Farel und Viret von Chenevière 1835, von C. Schmidt (Elbf. Vät., 1860). || Beza v. Baum (1843—51) und Heppe 1861 (Elbf. B.).

Übrige reformierte Länder.

Frankreich. (Théod. de Beze?) Hist. écclesiastique des églises réformées au royaume de France, 3 t. Anvers 1580. Neuere Darstellungen von Soldan (1855), L. Ranke (Franz. Gesch. im 16. u. 17. Jhdt., 2. A. 1857), G. v. Polenz (5 BB. Gotha 1857), Puaux (7 t., Par. 1860), H. A. Baird (Hist. of the rise of the Huguenots, 2 vols.), L. Aguesse (t. I, Par. 1882); auch E. Arnaud, Hist. des Protestans du Dauphiné aux 16., 17. et 18. Siècles (Par. 1875). J. Delabord, Gaspard de Coligny etc. 3 vols. Par. 1882 f. C. Buet, L'amiral de Coligny et les guerres de relig. au XVI[e] siécle. Par. 1884. Vgl. H. Wuttke, Zur Vorgesch. der Bartholomäusnacht, Lpz. 1879; H. Baumgarten, Vor der Bartholomäusnacht, 1882. Ders., in der Histor. Ztschr. 1883, III. — Zur neuesten Lit. (seit 1876): Th. Schott, in der Ztschr. f. KG. v. Brieger 1881, I. II.

Niederlande. Holländ. Darstellungen v. G. Brandt (1677, 4 B.), Dermont (1819), de Hoop Scheffer (1873, 2 B.); französ. v. Th. Juste (1855, 4 vols.); deutsche v. Schiller, J. Motley (a. d. Engl., 3 B. 1857 f.), Holzwarth (2 B. 1865). Vgl. Klose, W. v. Oranien, Lpz. 1864; Juste, Guillaume le Taciturne, Brux. 1872. — Zum armin. Streit bes. Regenboog, Gesch. der Remonstr., 2 B. 1781 ff.; A. Schweizer, Das prot. Centraldogma innerhalb der ref. K., 2 B., Zürich 1854 f.; H. Luden, Hugo Grotius, Berl. 1806.

Schottland. John Knox, Hist. of the Reform. of the Rel. within the Realm of Scotl. Lond. 1664; Edinb. 1732 u. ö. Neuere Darst. v. K. H. Sack (2 B., 1844), v. Rudloff (2 B. 1847), J. Köstlin (1852). Vgl. die Knox-Biogrr. von M'Crie (1829), Brandes (1863), Lorimer (1875).

England. Engl. Darstell. von G. Burnet 1679, Strype (1721 ff.), Neal (1723), Soames (1825 f.), J. H. Blunt (4. ed. 1878 f., R. Watson Dixon (vol. I: Henry VIII. 1878). Deutsche v. Stäudlin (1819), Weber (1845), L. Ranke (Engl. Gesch. im 16. u. 17. Jahrh. 1859; 4. Aufl. 1877), W. Maurenbrecher (1866). Vgl. Fridol. Hoffmann, Die span. Heirat Heinrichs VIII. u. das Papsttum (Deutsch-evang. Bl. 1883, V. VI). — Vgl. W. Farquh. Hook, Lives of the Archbishops of Canterb., bes. vol. VII—IX; die Biogrr. Cranmers v. Strype (1711), Todd (1831), Norton (1863), desgl. J. Fisher u. Th. Morus v. R. Baumstark (1879), R. Poole v. M. Kerker (1874). — Dahlmann, Gesch. der engl. Revolution, 6. Aufl., L. 1853. H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Lpz. 1868. Onno Klopp, Der Fall des Hauses Stuart, 5 B. Wien 1875. Rob. Barclay, The inner live of the relig. Societies of the Commonwealth, Lond. 1878. Alfr. Stern,

Gesch. der Revol. in Engl. Berl. 1881). Gardiner (desgl. engl Lond. 1882). || Biogrr. Cromwells von Merle d'Aubigné (a. d. Franz., 1858), Guizot (1865), Sträter (1871), Allanson Picton (1882). — Vgl. Buddensieg, Die ref. geschichtl. Lit. Englands seit 1876, in d. Ztschr. f. KG. 1880, I.

Reformation und Inquisition in Spanien und Italien.

Spanien: M'Crie (a. dem Engl. d. Plieninger, Stuttg. 1835); de Castro (deutsch d. Hertz Frkf. 1866); W. Pressel (Freienwalde 1877). Vgl. H. Forneron, Hist. de Philippe II, 4 vols. 2. éd., Par. 1882.

Italien. M'Crie (deutsch d. Friedrich, Leipz. 1829); D. Erdmann (2. Aufl., Berl. 1876); L. Witte (Freienwalde 1877); E. Comba (Storia dei martiri della riforma ital. Tor. 1879, und dess.: Storia della rif. in Italia, vol. I, Firenze 1881. — Vgl. Sixt, P. Paul Vergerius, 1855; C. Schmidt, Petr. Mart. Vermigli, Elberf. 1860; J. Bonnet, Aonio Paleario, 1863; Benrath, B. Ochino, 1875. — Dazu Benraths Lit.-Berichte in der Ztschr. f. KGesch. 1875, I und 1880, IV, und die von diesem seit 1883 herausgegebene Bibliotheca della Riforma Italiana.

Kleinere Kirchenparteien und Sekten.

Über die Socinianer, Mennoniten, Schwenkfelder, Baptisten, Quäker rc. s. Symbolik. — Vgl. F. Trechsel, Die prot. Antitrinitarier vor Socin. Heidelb. 1839; die Monogrr. über Servet von Brunemann (1865), Pünjer (1875) und bes. von H. Tollin (Das Lehrsystem S.s, 3 B., Gütersloh 1876 f. u. viele a. Schr.). Ferner über Hetzer v. Keim (Jahrbb. f. d. Th. 1856, über Hubmayer, Grebel, Manz rc. von Straßer (in d. Berner Beiträgen z. schweiz. Ref.Gesch., 1884), über Denk von Röhrich (1853) und Keller (Ein Ap. der Wiedertäufer, Leipz. 1883); über Joris v. Nippold (Ztschr. f. hist. Theol. 1868); über Hans Niklaes dens. (ebend. 1862); über Seb. Frank von C. A. Hase (1869) und Feldner (1872), über Agr. v. Nettesheim v. Meiners (1795) u. A. Prost (franz., 2 vols 1881), über Paracelsus v. Preu (1839), Lessing (1839), Marx (1842); über Val. Weigel von Pertz (Ztschr. f. hist. Theol. 1857, 1859) u. Opel (1864); über J. Böhme von Fechner (1857), Peip (1860), Harleß (1870), Martensen (1882).

Römische Kirche.

Vgl. im allgem.: A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, III, 2, 1870; Maurenbrecher, Gesch. der kath. Reformat. I, Nördl. 1880.

Päpste. Außer Ranke (S. 168), Brosch (S. 160), Hergenröth. (ebend.) rc. die wicht. Monographien über Hadr. VI. v. Bauer (1876), u. Höfler; über Paul IV. v. G. Duruy (Le cardin. Carlo Carafa 1519—1561. Étude sur le Pontificat de Paul IV., Paris 1882); über Pius V. v. Graf Falloux (1873); über Sixtus V. v. Hübner (1870); über Urban VIII. v. Gregorovius (1879), über Innocenz X. v. Ciampi (1878).

Trident. Concil. P. Sarpi, Istoria del Conc. Trid., Lond. 1619 (diese 1. Ausg. besorgt durch M. Anton. de Dominis u. v. diesem als ein Werk des „Pietro Soave Polano" bezeichnet); neue Ausg. mit wicht. Noten von le Courayer u. Rambach, Halle 1761, 6 B. — Hiegegen die apologet. Darst. des Jesuiten Sforza Pallavicini, Ist. del Conc. de Trento, 2 t. fol. Rom. 1656 (deutsch: Augsb. 1836. Vgl. Brischar, Beurtheilung der Controv. Sarpis und Pallavicinis, 2 B., Tüb. 1883). Ferner Salig (2 B., Halle 1741), Bungener (a. d. Französ., Stuttg. 1861); Sickel, Zur Gesch. des Conc. v. Trient; Akten aus östr. Archiven, Wien 1870 ff.; A. Theiner, Acta genuina SS. Conc. Trid. R. 1874; J. v. Döllinger, Berichte u. Tagebücher zur Gesch. des Tr. Conc., 2 B., Nördl. 1876. Ch. Dejob. De l'influence du Conc. de Trente sur la littérat. et les beaux. arts chez les peuples cath. Paris 1884.

Jesuitenorden. Imago primi seculi Soc. Jesu. Antv. 1640. Orlandino, Hist. J., Rom. 1615; m. Forts. v. Sacchino u. a., Antw. 1620 ff., 6 B. — Neuere kath. Darstellungen v. Cretineau-Joly (5 B., Wien 1845), Buß (Mainz 1853), J. Huber (altkath.-kritisch, Berl. 1873). Protestantische von Wolf (4 B., Lpz. 1803); Julius (2 B., Lpz. 1845), Hoffmann (Mannh. 1870). — Vgl. J. Friedrich (altkath.), Beiträge zur Geschichte des Jes.-O.s, Münch. 1881. Zirngiebl, Studd. über das Instit. der Ges. Jesu, Leipz. 1870.

Biogr. Loyolas von Ribadeneira (1572), Maffei (1585), Genelli (1848), v. Druffel (1879), H. Baumgarten (Straßb. 1880). Biogr. Xaviers v. Venn u. Hoffmann (Wiesb. 1869), Coleridge (engl., Lond. 1872), E. de Vos (Leben u. Briefe, Regensb. 1877).

Leben des C. Borromeo von Giussano (1750), Sailer (1824), Dieringer (1846), Sala (4 BB. ital., 1857 ff.) — Leben des Fil. Neri v. Pösl (1847), Guerin (1852), J. de la Passardière (1880), A Capacelatro (2 voll., Milano 1884). — Leben der h. Teresia: s. Zöckler, Art. „Teresa" in PRE.² (u. das. die Lit.). — Leben des Vinc. v. Paula v. Anfart Sintzel (Regsb. 1844), Eremites (Schaffh. 1844), Loth (Par. 1880), Chantelauze (Par. 1882). Vgl. Gobillon. Leben der Louise von Marillac-le Gras, Augsb. 1837; Graz 1875; Cl. A. Droste (Die barmh. Schwestern. Münster 1843).

Kath. Missionen: P. Wittmann, Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Miss. seit der Glaubensspaltung. 2 B., Augsb. 1841. Henrion, Allg. Gesch. der kath. Miss., 3 B., 1845. Kalkar, Gesch. der röm.-kath. Miss., a. d. Dän. d. Michelsen, Erlangen 1867.
Theol. u. Lehrstreitigkeiten: vgl. Dogmengeschichte.

Griech. Kirche.

A. Pichler, Cyrill Lukaris, Münch. 1862. Ders., Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Or. u. Occid., II. Münch. 1865. Philaret (oben, S. 17). Vgl. Strahl u. Hermann, Gesch. des russ. Staats, 7 BB., 1832 ff. v. Bernhardi, Gesch. Rußlands 2c., 3 BB. (1863—77); A. Rambaud, Hist. de la Russie. Par. 1877. || A. Golubow, Pierre Mohila, Métropolite de Kiev et ses coopérateurs. 2 vols. Kiew 1883. Vgl. Symbolik.

Zweite Periode: **Die Übergangszeit.**

(Zeit der beginnenden Verinnerlichung der protest. Kirchenwesen, sowie des sich regenden Revolutionsgeists, 1648—1814.)

4. Chronologischer Überblick über die Zeit zwischen 1648—1814.

I. **Äußere Geschichte des Luthertums.** *1.* Luthertum und Katholizismus in Deutschland. Die Aufrechterhaltung des westfälischen Friedens überwachte beim Reichstag in Regensburg das Corpus Evangelicorum, seit 1653 unter Kursachsens Direktorium, welches zwar 1698 wegen Übertritts Augusts II. zum Katholizismus auf das ernestinische Sachsen Gotha übergieng, 1717 aber wieder an Kursachsen zurückfiel. Auflösung dieses Corpus zugleich mit der alten Reichsverfassung 1806. — Übertritte luth. Fürsten zum Papismus: 1651 Herzog Joh. Friedrich v. Braunschweig; 1665 Pfalzgraf Christian August v. Sulzbach; 1698 Kurfürst August II. der Starke v. Sachsen, behufs Erlangung der polnischen Königskrone; 1712 Herzog Karl Alexander v. Württemberg.

2. Papistische Bedrückungs- und Bekehrungsversuche. Schädlicher als jene Konversionen einzelner Fürstenhäuser wirkten die gewaltsamen Zurückreformierungen mancher Gegenden durch fanatische katholische Fürsten. So in der Rheinpfalz 1685 bei deren Beerbung durch die (seit 1614) kath. Linie Pfalz-Neuburg; desgleichen in Straßburg und den übrigen Rheinlanden seit 1681 (1688) durch Louis XIV. Reunionskriege. Die berüchtigte Klausel des Ryswicker Friedens 1697 verlangte für nicht weniger als 1922 von den Franzosen okkupiert gewesene Ortschaften (luth. und reformiert), daß sie katholisch bleiben sollten; doch verhinderte der tolerante Kurfürst Franz Lothar Schönborn v. Mainz († 1729) die Ausführung dieser Maßregel. — Im 18. Jhdrt. zwang 1729—32 Erzbischof Leopold Anton Graf Firmian v. Salzburg an 20,000 seiner luth. Unterthanen zur Auswanderung nach Preuß.-Litthauen unter König Fr. Wilh. I., andere nach Holland und Nordamerika (Kolonie Ebenezer in S. Carolina). Gegen einen ähnlichen Bedrückungsversuch des Fürsten v. Hohenlohe-Waldenburg intervenierte 1750 der Markgraf v. Brandenburg-Ansbach; gegen österreichische Bedrückungen der prot. Schlesier 1707 Karl XII. v. Schweden; gegen dergleichen in Böhmen unter Maria Theresia das Corp. Ev. Endlich 1781: Toleranzedikt Josephs II. für sämtliche Akatholiken Österreichs.

3. Lutherisch-reformierte Unionsversuche besonders in Kurbrandenburg unter dem großen Kurfürsten unter Mitwirkung der synkretist. Theo-

gegen Helmstädts. Die 3 Colloquia zu Leipzig (1631 unter Kurfürst Georg Wilhelm), Thorn (1645) und Kassel (1661). Verbot des Nominalelenchus auf der Kanzel; daher Paul Gerhardt als lutherischer Konfessor zweimal, 1666 und 67, abgesetzt. — Neue Versuche unter König Friedrich I. (1703 Colleg. caritativum in Berlin — ohne Beteiligung der Pröpste Spener und Lütkens; 1705: Bau einer Unionskirche in Berlin und einer in Charlottenburg, x.), sowie unter Friedr. Wilhelm I. (1736 f. Abschaffung einiger luther. Ceremonien; Berliner Predigerrevue). Friedr. d. Gr. stellte aus religiösem Indifferentismus alle diese Versuche ein.

4. Außerdeutsches Luthertum. Konversion der Schwedenkönigin Christina, Tochter Gustav Adolphs, 1654, gefolgt von ihrer Abdikation († 1689 in Rom). — Harte papist. Reaktionen bes. in Polen: Verbot des Baues protestantischer Kirchen 1717; Thorner Blutbad 1724 (wegen Weigerung der Dissidenten daselbst, vor einer kath. Prozession zu knieen); Ausschließung aller Dissidenten von Staatsämtern 1733. Später unter russischem Schutze 1767 Wiedererlangung der früheren Duldung Conföderation von Thorn und Slugk). — Heftige Verfolgungen der Protestanten Ungarns 1667 ff. infolge der Tökelyschen Verschwörung, 1703 ff. infolge von Rakoczys Verschwörung. Besonders unduldsam regierten Karl VI. und Maria Theresia; unter letzterer bildet sich 1746 ein Borromäusverein in Wien zur Ausrottung der Protestanten. — 1781 Josephs Toleranzedikt, s. o.

5. Ausbreitung der luth. Kirche nach Nordamerika. 1671 erste holl.-luth. Kirche in Neu-Amsterdam, dem späteren New-York. 1733 Salzburger in S. Carolina (s. o.); 1742—87: Heinr. Melchior Mühlenberg, Schüler A. H. Frankes, organisierte die lutherische Kirche, bes. in Pennsylvanien (1748 erste deutsche Synode).

6. Lutherische Missionen. In Europa unter den Lappen in Norwegen durch Schulmeister Js. Olsen um 1703, sowie bes. durch Thomas v. Westen 1714—27 u. Peter Hogström. Doch blieb hier noch bis in unser Jahrhundert viel Heidentum zurück. — In Grönland Missionen unter den Eskimo durch Hans Egede (1721—58), dann durch Bisch. Paul Egede; daneben die Herrnhuter Stach und David seit 1733. — In Ostindien (seit 1706) dänische Missionen in und um Trankebar durch die Hallenser Zöglinge Franke's: Barthol. Ziegenbalg († 1719) und H. Plützschau. Berühmtester Missionar: Chr. Friedr. Schwartz 1749—98, der Patriarch der luth.-ostindischen Mission. — In Amerika erster deutsch-luth. Missionsversuch in holländisch Surinam durch den Frhrn. Justinian Ernst v. Wels 1664. — Tüchtige Leistungen herrnhutischer Missionare in Westindien unter den Negersklaven der dänischen Kolonien St. Thomas x. seit 1732 (Dober; Nitschmann). Desgleichen in Nordamerika unter den Indianern am Delaware und Hudson (Dav. Zeisberger, der Indianerapostel 1745—1808), sowie unter den Eskimo Labradors.

Luth. Judenmissionen zuerst begründet durch Callenberg in Halle 1728 (Institutum Judaicum, im Anschl. an Franckes Stiftungen). Berühmtester Zögling des Callenbergschen Miss.-Seminars: Stephan Schultz, † 1776; vor und neben ihm Manitius, Widman, A. F. Woltersdorf, Herschel-Augusti x. Tüchtiges leistete auch der herrnhut. Judenmissionar Lieberkühn, seit 1737.

II. **Innere Entwicklung der lutherischen Kirche. A. Im pietistischen Zeitalter.**
Speners lutherische Vorgänger. Der seit Mitte des 17. Jahrhunderts
f Kanzel wie Katheder vorherrschenden scholastischen Orthodoxie (repräsentiert
rch die Wittenberger Theologen Calov † 1686, Quenstedt † 1688, Pfeiffer 2c.,
rch König, Scherzer, Musäus, Baier u. a.) gieng in numerisch viel schwä-
erer Vertretung eine mildere, mehr mystisch angehauchte und auf bibl.-prakt.
hristentum dringende Richtung ergänzend zur Seite, in deren Wirken die
hätigkeit früherer Mystiker wie Arndt, Rahtmann, Val. Andreä 2c. (siehe
S. 178) sich fortsetzte. So die Prediger und Erbauungsschriftsteller Balth.
Schuppius in Hamburg † 1661, Heinr. Müller in Rostock † 1675, Christ.
Scriver in Quedlinburg † 1692, Ahasverus Fritzsch in Rudolstadt † 1701
u. a. — Nicht ganz ohne Einfluß auf Leben und Denkweise der lutherisch-
kirchlichen Kreise bleibt auch der reformierte Mystizismus der Niederlande
und Rheinlande, sowie die Schule des Coccejus (vgl. unten, Nr. IV, *4*).

2. Phil. Jakob Spener, der Vater des deutsch-lutherischen Pietismus
(geb. 1635 zu Rappoltsweiler im Elsaß, Senior in Frankfurt a. M. 1666,
Oberhofprediger in Dresden 1686, Propst an St. Nikolai in Berlin 1691,
daselbst † 1705) bringt das mystisch verinnerlichende und geistlich belebende
Streben, wie er es von verschiedenen Vertretern jener Richtungen (u. a. auch
von dem reform. Separatisten Labadie † 1674) überkommen hatte, zu kräftiger
Ausprägung, besonders durch Anregung von religiösen Versammlungen, ge-
nannt Collegia pietatis (Andachtsstunden, Bibelstunden), sowie durch Formu-
lierung seines Dringens auf praktisches Herzenschristentum in Gestalt von
(sechs) Pia desideria 1675 (78). Drei junge Magister von Speners Richtung:
Aug. Herm. Francke, Paul Anton und Kaspar Schade erregen durch ihre Ab-
haltung von sog. Collegia philobiblica an der Leipziger Hochschule seit 1686
die lange Reihe der pietistischen Streitigkeiten (der Name Pietismus übrigens
schon 1674 gebraucht). Seit 1690 aus Leipzig ausgewiesen, finden die beiden
ersteren an der 1694 errichteten preußischen Hochschule zu Halle, fortan dem
Hauptsitze des Pietismus, einen neuen Wirkungskreis, während Schade Speners
Kollege an der Berliner Nikolaikirche wurde († das. 1698).

3. Kämpfe zwischen Pietisten und Orthodoxen seit Speners
Tode (1705—60). Neben und nach A. H. Francke († 1727), dem charis-
matisch begabten, gottgesegneten Begründer des Halleschen Waisenhauses und
der damit verbundenen Anstalten für äußere und innere Mission (vgl. I, *6*),
einer der edelsten apostolischen Persönlichkeiten neuerer Zeit, sowie neben dessen
Hallenser Kollegen Anton († 1730), Breithaupt (1732), Joachim Lange
(† 1744) ragen als einflußreiche Vorkämpfer der pietistischen Richtung noch
hervor: Frhr. v. Canstein, Begründer der segensvoll wirkenden Halleschen
Bibelanstalt, † 1719; Anastasius Freylinghausen, Franckes Schwiegersohn und
Nachfolger als Waisenhausdirektor † 1739; Joh. Jak. Rambach in Gießen
† 1735; Joh. Porst in Berlin † 728; G. Woltersdorf, Pastor und Waisen-
hausgründer in Bunzlau † 1761 — die letzteren zugleich mit zu den zahl-
reichen Vertretern der geistlichen Liederdichtung des Pietismus gehörig (wie
außerdem Richter, Winkler, Schröder, Deßler, Gotter, Bogatzky, Allendorf 2c.).
Das von schroffer Einseitigkeit und Leidenschaftlichkeit nicht freie Auftreten
mancher Pietisten wie besonders des mystischen Erbauungsschriftstellers, auch

reichbegabten Liederdichters und Kirchenhistorikers Gottfried Arnold (Prof. in Gießen 1697, † 1714 als Sup. in Perleberg) sowie jenes Hallenser Theologen Joach. Lange, der sich teilweise auch für König Fr. Wilhelms I. Unionspläne gewinnen ließ, diente zur Entfachung heftiger und langwieriger Kontroversen mit den Vorkämpfern der Orthodoxie. Von diesen gaben Carpzov in Leipzig, Deutschmann in Wittenberg, Schelwig in Danzig, Fecht in Rostock, (der Zweifler an Speners seligem Tode), Joh. Friedr. Mayer in Hamburg und Greifswald (1712) an Heftigkeit den pietistischen Antagonisten nichts nach. Eine würdigere Haltung beobachtete der Gothaer Gen.-Sup. E. Salomo Cyprian † 1745, der Kritiker der Gottfr. Arnoldschen Ketzergeschichte, und der Dresdener Sup. und Konsist.-Assessor Valentin Ernst Löscher 1709—49, Langes überlegener Gegner, in Hinsicht sowohl auf Geist wie auf Gelehrsamkeit. Vermittelnd zwischen Pietismus und Orthodoxie, das lebensfrische und innigfromme Element des ersteren ihrer kirchlich bekenntnistreuen Haltung hinzugesellend: Franz Buddeus in Jena † 1729; Dav. Hollaz zu Jakobshagen in Pommern († 1713), und sein Sohn gleichen Namens; Joh. Albrecht Bengel, Prälat in Stuttgart † 1752, Württembergs Kirchenvater; Chr. Aug. Crusius in Leipzig † 1775; Joh. G. Walch in Jena † 1775; Joh. Lor. v. Mosheim in Göttingen † 1775. — Hieher gehören auch solche pietistisch angehauchte Kirchenliedsdichter wie Benj. Schmolck in Schweidnitz † 1737, Andr. Rothe in Berthelsdorf † 1758, der Württemberger Asaph Ph. Friedr. Hiller † 1769 ꝛc.

4. Mystische und ultrapietistische Schwärmer und Sektierer. Verschiedene teils neben dem Spener-Frankeschen Pietismus teils in seinem Gefolge hervorgetretene exzentrische Erscheinungen stehen zu demselben ungefähr in ebendem Verhältnis wie die Schwarmgeister und Wiedertäufer der Reformationszeit zu Luther. So die abenteuernden Mystiker aus J. Böhmes Schule: Quirinus Kuhlmann († 1689, in Moskau als Ketzer verbrannt). Joh. Gichtel aus Regensburg († 1710 in Holland), Friedr. Breckling aus Holstein († 1711), ferner der Chiliast und Verkündiger einer Wiederbringung aller Dinge J. W. Petersen, Sup. zu Lüneburg († 1727), sowie verschiedene der um den Grafen Casimir v. Witgenstein-Berleburg sich sammelnden unruhigen Geister, bes. E. Chr. Hochmann († 1721), Joh. Fr. Haug aus Straßburg, Haupturheber der achtbändigen mystisch-allegorischen Berleb.-Bibel (1726—42); dessen Mitarbeiter der geniale Alchymist, Polyhistor und Geisterseher Joh. Konrad Dippel († 1734) ꝛc. Bis zu verbrecherischen Exzessen steigerte sich das schwärmerische Treiben dieser Richtungen bei der Buttlarschen Rotte 1702—6 in Niederhessen und Witgenstein, bei der Ellerschen Zionitensekte zu Ronsdorf 1725—50 (— diese beiden übrigens Auswüchse mehr des ref. als des luth. Pietismus —) und bei der Bordelumschen Rotte in Schleswig 1739. — Harmloserer Art waren die Inspirationsgemeinden der Wetterau, gestiftet seit 1706 zu Marienborn im Ysenburgschen von den aus Württemberg vertriebenen Separatisten Gruber († 1728) und Rock († 1749), in ihren letzten Resten um 1810 nach Nordamerika ausgewandert.

5. Zinzendorf und die Brüdergemeinde. Als edelste und haltbarste Frucht der pietist. Bewegung und leuchtendstes Beispiel einer Ecclesiola in Ecclesia gemäß Spenerscher Idee, bildete sich seit 1722 durch die aufopfernde Thätigkeit des Grafen Nikolaus Ludwig v. Zinzendorf (geb. zu

esden 1700, erzogen unter Franke und Canstein in Halle, akademisch gebildet 17–19 in Wittenberg, dann erweckt auf einer Reise nach Paris durch Ver- r mit Erzbischof Noailles und den Jansenisten) die erneuerte Brüder- oder rrnhutergemeinde. Erste Grundlegung zu derselben 1722 durch Aufnahme iger mährischer Exulantenfamilien unter Christian David auf dem Hutberge errnhut) bei Berthelsdorf in der Lausitz. 13. Aug. 1727 feierliche Konstituierung „erneuerten Brüderkirche“ oder „-Unität“. 1734 wird Zinzendorf geprüfter ologischer Kandidat, 1737 zweiter Bischof der Brüder-Gemeinde (nach Dav. tschmann als erstem). Schon im Jahr zuvor hatte er, von der chursächsischen gierung außer Landes verwiesen, seinen Sitz in die Wetterau verlegen müssen, o er die Gemeinden Marienborn und Herrenhaag gründete und von wo s er wichtige Reisen zur Ausbreitung seiner Gemeinde nach Westindien und ngland machte. 1741–49 „Zeit des Strauchelns“ oder der phantastischen xtravaganzen, besonders auf dogmatischem und hymnologischem Gebiete. Daher 749 Umkehr zu nüchterner Haltung mittelst Zugrundelegung der Augustana r die deutschen und des „Brotherly Agreement“ für die englischen Brüder; sgl. Ersatz des ins Üppige ausgearteten alten Brüdergesangbuchs (mit seinen 357 Liedern) durch das verkürzte und geläuterte Londoner Gesangbuch. — ach Zinzendorfs Tode (9. Mai 1760) Fortführung dieser Reformen unter itung der Berthelsdorfer Unitäts-Ältesten-Konferenz (seit 1764) und unter uptsächlichem Einflusse des Bischofs Aug. Gottlieb Spangenberg † 1792 Verfasser der ältesten Biogr. Zinzendorfs, der Idea fidei fratrum 1778 rc.). Wegen der Herrnhuter Missionen vgl. I, *6*; wegen der Lehreigentümlichkeiten DG. und Symb.

III. **Fortsetzung.** B. **Im Zeitalter der Aufklärung.** *1.* Die Leibniz-Wolffsche Philosophie — an sich von nicht glaubensfeindlicher Haltung, ielmehr manche positive und supranat. Elemente in sich schließend, wurde in rem zweiten Entwicklungsstadium, dem der verstandesmäßig demonstrierenden opularphilosophie Chr. Wolffs (Prof. in Halle 1707–23, dann wegen Exilie- ung [„bei Strafe des Stranges“] durch Fr. Wilh. I. in Marburg, zuletzt nter Friedr. II. seit 1740 wieder in Halle, † 1754) zur einflußreichen An- hnerin und Lehrmeisterin des allgem. Aufklärungsstrebens. Mit ihr, deren utzbarmachung für das theol. Lehren und Leben besonders Sig. Jak. Baum- arten in Halle († 1757) sich angelegen sein ließ, wirkte zusammen der on England (bes. durch die Freimaurerlogen seit 1733) her eindringende Deismus, sowie die französ. philosophie d'ésprit, die letztere bes. begünstigt durch riedr. d. Gr. Verkehr mit Voltaire, d'Alembert rc., und in deutsche Formen bergeführt durch des Berl. Buchhändler Nikolai „Allgem. deutsche Bibliothek“ 765–92, unter Mitwirkung einflußreicher popularphilosophischer Schrift- eller wie Mos. Mendelssohn † 1786, des Vaters des Reformjudentums, rave, Eberhart, Steinbart, der Pädagogen Basedow und Bahrdt, rc. — Wolffianer oder von Wolffschen Prämissen ausgehende Denker waren auch

2. die Aufklärer im engeren Sinn (Aufklärungsapostel), wie Privat- hrer Lorenz Schmidt († 1749) der Herausgeber der äußerst seichten und achen, daher reichsgerichtlich konfiszierten Wertheimer Bibel (1735); Joh. Wilhelm Edelmann aus Weißenfels (1767), ein fahrender und zerfahrener andidat der Theologie, bei welchem die Aufklärungswut sich bis zu ingrim-

miger Kirchenfeindschaft steigerte; Hermann Sam. Reimarus in Hamburg († 1768), anfänglich Wolffscher „natürlicher Theologe“ und Apologet eines vernünftigen Gottesglaubens, zuletzt extremer Skeptiker und Hyperkritiker auf biblisch-historischem Gebiete (in seinen nachgelassenen „Fragmenten“); Bahrdt, der Bibelverbesserer, Biester, der „Jesuitenriecher“ u. a.

3. Die Klassiker als Beförderer der Aufklärung. Gotthold Ephraim Lessing, Sohn eines frommen sächs. Pfarrhauses, hielt während der längsten und besten Zeit seines Wirkens einen im Sinne der Leibnizschen Philosophie verstandesmäßig modifizierten Offenbarungsglauben fest. Erst seit seinem Streit mit dem Pastor J. Melch. Goeze in Hamburg, den er durch die Herausgabe jener Reimarusschen „Fragmente“ ärgerte (1774—78), wich sein Respekt vor der kirchlichen Orthodoxie einer rücksichtslosen Gegnerschaft (Nathan der Weise 1779; Bekenntnis zum Spinozismus in einem Privatgespräche mit Jacobi, kurz vor seinem Tode 1781). — Unter seinem Einflusse warfen auch die größten Heroen unserer Nationalliteratur sich dem mächtig flutenden Strome des Aufklärungsstrebens in die Arme, — Goethe und Schiller mit aller Entschiedenheit seit Mitte der 70er Jahre, Herder kaum minder entschieden (wie denn seine Ideen zur Philos. der Geschichte wesentlich Lessingsche Gedanken, aus dessen „Erziehung des Menschengeschlechts“ 1780, reproduzierten, während er als Schriftforscher [Geist der hebr. Poesie; Älteste Urk.; V. Gottes S. der Welt Heiland ꝛc.] allerdings eine positivere Haltung bethätigte); Wieland obendrein unter Beimischung einer starken Portion französisch-epikuräischer Frivolität. Selbst Klopstock, der Sänger des Messias, entrichtete dem aufklärerischen Zeitgeist seinen Tribut durch Umdichtung von von älteren evang. Kirchenliedern (1758 zuerst 29 a. d. Zahl) in die glatte verflachende Sprache der Neuzeit, womit er, ohne es zu wollen, den Verheerungen des rationalistischen Gesangbuchsvandalismus die Bahn bereiten half.

4. Die Übergangstheologen oder „Neologen“ begaben sich seit Ende der 50er Jahre an die Vollstreckung der in der aufklärungsgemäß umgestalteten Weltansicht des neuen Zeitalters gelegenen Konsequenzen für die einzelnen Hauptgebiete des theologischen Wissens- und Forschungsbereichs. J. David Michaelis in Göttingen († 1791) that dies hauptsächlich für das Alte Testament, Joh. Aug. Ernesti in Leipzig († 1781) für die Exegese des Neuen Testaments, Joh. Gottl. Töllner in Frankfurt a. d. Oder († 1774) für die Glaubenslehre, Joh. Salomo Semler in Halle († 1791) für die ntl. Theologie, die Kirchen- und Dogmengeschichte — auf welchen letzteren Gebieten teilweise schon Mosheim (s. II, *3*) in ähnl. Sinne vorgearbeitet hatte.

5. Rationalismus und Supranaturalismus. Auf der so geebneten Bahn tummelten sich dann seit etwa 1780 die Jünger des eigentlichen Vernunftchristentums oder Rat. vulgaris, zerfallend in a) vorkantische oder unspekulative Rationalisten (bis gegen 1800) wie Hezel, Venturini, Gabler, Teller, Spalding, Henke, Spittler ꝛc. und b) philosophierende, insbesondere durch Kants Kritizismus oder auch durch dessen Nachfolger (einerseits Fichte, Schelling, andererseits Jakobi und Fries) beeinflußte Rationalisten, wie die besonders strengen Kantianer Tieftrunk († 1837), v. Ammon († 1850), desgleichen Wegscheider, Röhr, Bretschneider, Paulus ꝛc. — Einen gewissen, mehr oder minder kräftigen Widerstand suchten den Gewässern des Zeitgeists

die Theologen des Supranaturalismus (auch „Paläologen" nach G. Frank, oder „Neukirchliche Dogmatiker" [NKD.] nach Hase) zu leisten. So besonders die schwäbischen Supranaturalisten von der Alt-Tübinger Schule: Gottl. Chr. Storr † 1805, v. Flatt, M. Fr. Roos, Süskind, Bengel d. J., Steudel ꝛc., und die sächsischen Supranaturalisten wie Döderlein in Jena (gest. 1792), Morus in Leipzig, Nösselt und Knapp in Halle, J. Matth. Schröckh († 1808) in Wittenberg, Franz Volkmar Reinhard († 1812) daselbst und dann in Dresden, Stäudlin († 1826) und Planck († 1833) in Göttingen.

6. Praktische Reaktionen wider den Abfall vom Glauben. Wirksamer als durch strengkirchliche Regierungserlasse wie das Wöllnersche Religionsedikt unter Friedrich Wilhelm II. (1788 — wieder aufgehoben durch Friedrich Wilhelm III. 1797), wurde den auflösenden Einflüssen des rationalistischen Unglaubens begegnet durch die energische praktisch-christliche Glaubens- und Liebesthätigkeit hervorragender Wahrheitszeugen aus verschiednen Ständen. So durch des Augsburger Seniors Joh. Urlsperger „Deutsche Christentumsgesellschaft" seit 1780, Herausgeberin der „Basler Sammlungen" (seit 1784) und Vorgängerin der Basler Bibelgesellschaft (1804) und Missionsgesellschaft (1816). Ferner durch des Elsässer Pfarrers Joh. Fr. Oberlin im Steinthal († 1826) Wirken für evangelische Seelsorge und innere Mission (erste Kleinkinderschule 1779 durch sein Pflegkind Louise Schepler begründet); durch Pestalozzi's († 1827) auch auf lutherische Kreise weithin befruchtend einwirkendes pädagogisches Schaffen (seit 1775); durch Vater Jänickes Missionsschule in Berlin seit 1800, die Vorgängerin der jetzigen dortigen Missionsanstalten. — Außerdeutsche lutherische Lebensregungen ähnlicher Art: die Begründung einer orthodox-symbolgläubigen „Herstelde ev. lutherske Kerk" in Amsterdam 1791; die von dem Norwegischen Bauern (dem „Amos des 19. Jahrhunderts") Hans Nielsen Hauge († 1823) seit 1795 durch feurige Bußpredigten und Konventikelandachten entfachte pietistische Bewegung; die ähnliche, nur etwas lauterere und nüchternere Erscheinung der schwedischen Läsare, begründet seit etwa 1803 durch Olof Palengren († 1814).

7. Mystisch-theosophische Reaktionen. Auch das Zeugnis der Mystik und Theosophie für eine höhere Wahrheit als die des gesunden Menschenverstands verstummt im Zeitalter der Aufklärung nicht ganz. Bei Immanuel v. Swedenborg († 1772) und der von diesem gegründeten „Kirche des Neuen Jerusalem" erscheinen tiefsinnige Theosophie und Geisterseherei einerseits, sowie krasser Rationalismus und Pelagianismus andererseits auf abenteuerliche Weise ineinander verquickt (vgl. Symbolik). Anders bei den deutschen Theosophen Hamann, dem Magus des Nordens († 1788), und Oetinger, dem Magus des Südens († 1782), sowie bei den von diesen her angeregten Collenbusch und Menken (Verehrer Hamanns, †† 1803 und 31), sowie Mich. Hahn, † 1819, Schüler Oetingers, Stifter der chiliast.-apokatastasianischen Hahnianer- oder Michelianersekte in Württemberg. — Hieher gehören auch Jung-Stilling († 1817), Saltzmann in Straßburg († 1820), Joh. Friedr. v. Meyer in Frankfurt a. M. († 1849), sowie beziehungsweise Matth. Claudius († 1815) und der fromme Apologet Kleuker in Kiel († 1827).

IV. **Reformierte Kirchen und Sekten des europäischen Festlands.** *1.* In der Schweiz entwickelte das reformierte Kirchenwesen, abgesehen von einigen un-

bedeutenderen Zusammenstößen mit den katholisch gebliebenen Kantonen (erstes Treffen bei Vilmergen 1656, ungünstig für die Protestanten; dagegen günstig die zweite Vilmergener Aktion 1712) sich frei und ungehindert. Schroff orthodoxe Haltung der deutsch- wie der französisch-schweizerischen Theologie bis nach 1700, dann aber baldiges Ermatten dieses Eifers. Die Formula Consensus Helvetici, aufgestellt 1675 von den Theologen Basels, Zürichs und Genfs als reformierte Nachahmung der lutherischen Konkordienformel, wird bereits 1725 wieder fallen gelassen. Um diese Zeit Eindringen des Pietismus von Deutschland her (Georg Hurter, Waisenhausgründer in Schaffhausen 1716; Sam. König und Lutz in Bern, Riggenbach und Mainfait in Basel (um 1750); d'Annone in Muttenz † 1770 ꝛc. — Die verbrecherische Brüggeler Sekte der Brüder Kohler im Bernischen 1748—54, als Seitenstück zur Buttlarschen und Ellerschen Rotte (vgl. II, 4).

2. Der französische Protestantismus zeigt zu Anfang des Zeitraums noch eine erfreulich hohe Blüte selbständigen theologischen Lebens und Strebens, gepflegt besonders durch die theologische Schule von Saumur (Moses Amyrault † 1664); Josua de la Place † 1655; Ludwig Capellus † 1658; Claude Pajon † 1685), deren auf Milderung der Schroffheit des calvinischen Dogma ausgehende Bestrebungen an den holländischen Arminianismus einerseits und die Calixtsche Friedenstheologie andererseits erinnern. Andere namhafte hugenottische Gelehrte derselben Zeit: die Orthodoxen Du Moulin und Jurieu in Sedan; Claude in Charenton; der heterodoxe Cartesianer Isaac de la Peyrere 1655, Begründer der vieles Aufsehen erregenden Präadamiten-Hypothese, ꝛc.). — Seit 1661, aus Anlaß eines Tumults in Montauban zwischen Jesuitenschülern und protestantischen Bürgern, zunehmend heftige Verfolgungen, die — nachdem eine Synode zu Charenton 1673 alle Aufforderungen zum Abfall entschieden zurückgewiesen — seit 1681 zu den furchtbar harten Maßregeln der Dragonaden (missions bottées, conversions par logements) sich steigerten und 1685 in förmlicher Aufhebung des Edikts v. Nantes gipfelten. Auswanderung mehrerer Hunderttausende von Refugiés, besonders nach Brandenburg, Holland, England, der Schweiz. Sevennenkrieg; Camisarden; „Kirchen der Wüste“ (égl. du désert, pasteurs du désert — von ihnen der trefflichste und verdienstvollste Antoine Court † 1760). — Letzte blutige Verfolgungen besonders 1707, 1715, 1724, 1744. Aufhören der Bedrückungen infolge des an Jean Calas in Toulouse verübten Justizmords (1762), welcher Voltaire zur Publikation seiner einflußreichen Schrift Sur la tolérance veranlaßte. Anerkennung der bürgerlichen Existenz und Religionsfreiheit der Protestanten durch Louis XVI. (Edikt v. Versailles, 1787) und Napoleon (organ. Gesetz 1802).

3. Italien. Die piemontes. Waldenser, schon früher wiederholt heftig verfolgt, aber diesen Bedrückungen der savoyischen Herzöge gegenüber durch ihren Bund auf Leben und Tod (die „Union der Thäler“ 1571) fest geeinigt, erlitten 1655 (beim „blutigen Passa“) und 1685 ff. neue grausame Verfolgungen, die auch von ihnen zahlreiche Refugiés nach Deutschland (besonders Württemberg) hinübertrieben. Eine nach der Schweiz geflohene Schar erkämpfte sich unter ihres Geistlichen Henri Arnaud Führung 1689 mit großer Tapferkeit die Rückkehr in ihre heimischen Thäler.

4. In den Niederlanden und — abgesehen von jenen Heimsuchungen : Pfalz und der Rheinlande durch Louis XIV. (s. I, 2) — auch in Deutsch=nd, konnte das reformierte Bekenntnis sich in freier Entwicklung bethätigen. ther hier ein besonders reges theologisches Leben und Schaffen mit eigen=nlichen neuen Richtungen, im wesentlichen ausgehend von Hollands akadem. hrstühlen und Kanzeln, und durch Deutschlands Reformierte dann weiter=bildet und praktisch verarbeitet. Drei Hauptrichtungen: a) eine asketisch enge pietistisch=orthodoxe, begründet durch W. Teelinck († 1629) und isbert Voetius in Utrecht († 1676), fortgebildet in mehr mystischem Sinne rch Jodok. v. Lodensteyn, Brackel, Joachim Neander (in Düsseldorf und remen, † 1680, berühmt als deutscher geistl. Liederdichter), Gerh. Tersteegen och bedeutender als Neander auf letzterem Gebiete; Bandwirker und Laien=ediger zu Mühlheim a. d. Ruhr, † 1769) u. a.; b) eine mystisch=speku=tive von evangelisch freierer, z. B. im Punkte der Sabbatfeier minder setzesstrenger, und biblisch=frischerer Haltung: die heilsgeschichtliche Schule s Joh. Coccejus (Koch aus Bremen, Professor in Leiden † 1669), auch öderaltheologie genannt, repräsentiert durch Heidanus, Burmann, Witsius, itringa, Lampe in Bremen († 1729) u. a.; c) eine cartesianische, sich nschließend an die kritisch=idealistische Philosophie des René Descartes († 1650) nd diese entweder mit coccejanisch=föderalistischer Spekulation verschmelzend kasp. Wittich u. a.) oder als Ausgangspunkt für skeptisch=rationalistische ehren benutzend (Balthas. Bekker in Amsterdam † 1698, der Teufels= und Dämonenläugner in seiner „Bezauberten Welt“ 1691), Alexander Roell in trecht † 1718, der Bestreiter des Zeugnisses des hl. Geistes für die Göttlich=eit der hl. Schrift 2c.).

5. Sekten. Der letztgenannten theologischen Richtung steht teilweise ahe die auf biblisch=kritischem Gebiete freisinnige Theologie der Arminianer, ie Phil. v. Limborch † 1712, Johs. Clericus (le Clerc † 1736) J. J. Wet=tein († 1754). — Als neue Sekten von mystischer Grundrichtung traten her=or die kleineren, ziemlich bald wieder aufgelösten Parteien der Labadisten Anhänger Jean de Labadie's aus Genf † 1674 und der gelehrten „Pallas . Utrecht“ oder „zehnten Muse“ Anna Maria v. Schürmann † 1678), der Hebräer (gestiftet von Kandid. Verschoor und der sprachgelehrten Jungfrau Mirjam Vos um 1730) und der Hattemisten (gestiftet vom pantheisierenden Quietisten Pontiaan van Hattem um 1740, später mit der Hebräersekte ver=schmolzen).

V. **Reformierte Kirchen und Sekten des englischen und amerikanischen Länderbereichs.**

. Äußeres. — Die beiden letzten Stuarts bedrückten aufs neue die prote=tantischen Dissenters (Absetzung und Vertreibung von 2000 presbyt. Geist=ichen unter Karl II. 2c.). Da Jakob II. (s. 1685) obendrein offen papistische Tendenzen verfolgte, wurde er durch die „glorreiche Revolution“ vertrieben 688 und sein Schwager Wilhelm III. v. Oranien auf den Thron erhoben. Dessen Toleranzakte 1689 — die sich aber auf die Katholiken Irlands nicht rstreckte (diese erhielten erst durch die Emanzipation von 1829 gleiche Rechte it den Protestanten). Wilhelms Plan einer Union der Presbb. und Indepp. it der Staatskirche durch die sog. comprehension-bill scheiterte an der In=leranz der Mehrheit der Episkopalen. — Seit der politischen Union der

beiden Königreiche (1706) fühlten die Presbyterianer Schottlands, obschon ihre Kirche ausdrücklich als Staatskirche anerkannt und den (seit 1661 hie und da entstandenen) anglikanischen Gemeinden nur die Bedeutung einer dissenterischen Genossenschaft gelassen wurde, sich dennoch vielfach beengt. So namentlich durch das 1712 unter Königin Anna der Krone erteilte Patronatsrecht, mittelst dessen den Gemeinden nicht selten mißliebige Geistliche aufgedrängt wurden. Daher wiederholte Sezessionen oder Freikirchenbildungen: zuerst um 1712 Separation der Reformed Presbyterian Synod (auch Old dissenters oder Cameronians genannt); dann 1732 Gründung des Associate Presbytery oder der Seceders, durch Ebenezer und Ralph Erskine; 1752 Entstehung der Relief Secession Church unter Führung des Pfarrers Thom. Gillespie (— die beiden letzteren Parteien seit 1847 zu einer „uniert-presbyterianischen Kirche" verschmolzen; die der Old dissenters seit 1876 mit der neueren schottischen Freikirche [gestiftet durch Chalmers 1843] vereinigt).

2. Latitudinarismus und Deismus. Von Holland her eindringende arminianische Einflüsse erzeugten seit Mitte des 17. Jahrhunderts im Schooße der englisch-staatskirchlichen Theologie eine die Schroffheiten des calvinischen Dogma auf verschiedenen Punkten abschwächende „latitudinarische" Richtung (vertreten durch Hales, Chillingworth, Stillingfleet, Tilotson, Clarke, Burnet, Butler ꝛc.), deren allmähliges Hinüberneigen zur Heterodoxie besonders in Gestalt mattherziger, viele Konzessionen machender Apologetik gegenüber den „Freidenkern" oder Vertretern des deistischen Unglaubens (Herbert v. Cherbury † 1648, Hobbes † 1679, Thom. Brown † 1682 — später Locke † 1704, Shaftesbury † 1713, Toland † 1722, Collins † 1729, Tindal † 1733, Bolingbroke † 1751, Dav. Hume † 1776 ꝛc.) zu Tage trat. So bildete sich hier ein ähnlicher Gegensatz aus, wie der etwas später im lutherischen Deutschland hervorgetretene zwischen Supranaturalisten und Rationalisten [vgl. DGesch.].

3. Methodismus. Eine dem festländischen (ref. u. luth.) Pietismus analoge Erscheinung — vorbereitet, gleich jenem, durch das verinnerlichende Wirken frommer Mystiker und Erbauungsschriftsteller (wie der Dissenters John Bunyan † 1688, Richard Baxter † 1691, Goodwin u. a., und der Episkopalen Will. Law † 1761, James Hervey u. a.) — wurde der Methodismus, begründet in Oxford seit 1729 durch John Wesley (aus Epworth in Lincolnshire, † in London 1791) unter Mitwirkung seines Bruders Charles Wesley, sowie später besonders des feurigen Bußpredigers George Whitefield (geb. 1714 zu Glocester, † 1770) und dessen Anhängerin, der Gräfin Huntingdon (the Queen of the Methodists), deren Einfluß der Bewegung ihren Weg auch zu den hohen Adels- und Hofkreisen bahnte (seit 1748). Anders als im deutschen Pietismus, von dessen Anhängern nur ein kleinerer Teil dem sektenbildenden Feuereifer Zinzendorfs folgte, entwickelte die methodistische Bewegung sowohl in England als in Nordamerika (wohin zuerst Wesley 1737, dann Whitefield, dieser mittelst 13maligen Hinüberreisens, sie verpflanzt hatten) sich rasch zu selbständiger sozialer Gestalt, von der anglikanischen Staatskirche sich loslösend als dissenterische Sekte oder Freikirche. In Nordamerika nahm dieselbe seit 1784 — demselben Jahre, wo daselbst auch eine selbständige „amerikan.-bischöfl. Kirche" (durch Ordination ihres

ersten Bischofs Seabury v. Schottland aus) sich bildete — die Gestalt und den Namen einer „methodistischen Episkopal-Kirche" an. Sie wuchs hier rasch zur stärksten aller protestantischen Denominationen heran. In England gab Wesley seiner Gemeinschaft eine mehr kongregationalistisch geartete Verfassung mit einer testamentarisch eingesetzten 100 Mitglieder starken Predigerkonferenz in London als Leiterin seit seinem Tode 1791. Von dieser im Punkte der Gnadenwahl arminianisierenden Wesleyanerkirche hält die streng prädestinatianisch lehrende Gemeinschaft der Whitefildianer sich getrennt. Auch zweigten noch andere, kleinere Nebensekten sich ab, z. B. in Wales und Cornwallis seit 1760 die quäkerisch exzentrische Sekte der Jumpers oder Barkers („Hüpfer, Beller"), in Yorkshire um dieselbe Zeit die Inghamiten; später die Kilhamiten oder die „neue Konnexion" (1797), die Ur-Methodisten oder „Lärmer" (Primitive Methodists, Ranters) seit 1810 ꝛc.

4. Sonstige neue Sekten. Als Abart der Quäker entstand 1758, gegründet durch die apokalyptische Prophetin Anna Lee (die „Braut des Lammes", nach Amerika vertrieben 1774, † 1784) die Gemeinschaft der Shakers oder Schüttel-Quäker, wichtig als teilweise Vorläuferin des modernen Spiritismus. — Die Sandemanians, eine kleine schottische Independentensekte mit einigen Anklängen an die gottesdienstlichen Sitten der Herrnhuter (Fußwaschung, Liebesmahl ꝛc.), wurden um 1760 von Glass und Sandeman († 1771) gestiftet. — Von den mancherlei Sektenbildungen des Baptismus (als: Sabbatarier oder Seventh-Day-Baptists, seit 1665; Six-Prinziple-Baptists [nach Hebr. 6, 1], Tunkers oder Dippers seit 1719, Haldaniten in Schottland seit 1750 ꝛc.) wurden die wichtigsten a) 1691 die Loszweigung einer Minorität von arminianisch oder universalistisch lehrenden „Generalbaptisten" von der großen Masse der streng calvinischen Partikularbaptisten, und b) 1812 die Bildung der Campbelliten oder „Jünger Christi" (Disciples of Christ oder Christians schlechtweg, nach 1 Kor. 1, 12) in Nordamerika. — Den Antitrinitarismus erneuerten, ohne direktes Zurückgehen auf die Socinianer Polens ꝛc., die seit 1774 unter Leitung des berühmten Chemikers Joseph Priestley in Birmingham entstandenen englisch-amerikanischen Unitarier, in Amerika (wohin auch Priestley 1791 flüchten mußte und 1804 starb), besonders in und um Boston ausgebreitet, wo die blühende Harvard-Universität Cambridge (gestiftet 1638) seit 1787 ihnen zufiel. — Hier trat ihnen seit etwa 1790 die geistesverwandte aber minder einflußreich gebliebene Sekte der Universalisten oder Apokatastasianer zur Seite.

5. Reformierte Heidenmission. — a) Neuenglisch-puritanische Indianermissionen, mit besonderem Erfolge betrieben durch den „Vater der Indianer" John Elliot 1646—90, durch die Familie Mayhew (fünf Generationen hindurch, bis 1803), durch David Brainerd ꝛc. — b) Methodisten-Missionen unter den westindischen Negern, besonders eifrig betrieben seit etwa 1780 durch Thomas Coke († 1810). — c) Brit. Baptisten-Mission in Bengalen und Hinterindien durch Carey, Ward ꝛc. seit 1792. — d) Englisch-indepedent. Missionen von der Londoner Missions-Gesellschaft gestiftet 1795, in das Südsee-Missionsgebiet eingetreten 1797 durch Entsendung des Schiffes „Duff", Kapt. Wilson, mit 18 Missionaren nach den Gesellschaftsinseln. — e) Schottisch-staatskirchliche (presb.) Missionen in Indien

seit 1796. — f) Englisch-kirchliche Gesellschaft, gegründet 1801, drei Jahre vor der teils dissenterischen teils episkopalen Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft (1804) und sieben Jahre vor der Londoner Juden-Missions-Gesellschaft (1808). — g) Amerikanisch-kongregationalistische Mission (American Board), gestiftet zu Andover in Massachusets 1810 (später mit Boston als Hauptsitz).

VI. **Die römische Kirche im Kampfe mit Gallikanismus, Jansenismus und Quietismus** (Siècle de Louis XIV., — 1730). *1.* Louis XIV. und die Päpste. Schon Innocenz X.' Nachfolger Alexander VII. (Kardinal Chigi, 1655—67) mußte sich, als er, dem Pyrenäischen Frieden zuwider, das parmesanische Herzogtum Castro besetzt hatte, seitens des stolzen Franzosenkönigs die Repressalie der zeitweiligen Okkupation Avignons, sowie dann den demütigenden Vergleich zu Pisa gefallen lassen (1664). Nach den Pontifikaten von Clemens IX. (Rospigliosi 1667—69) u. X. (Altieri, † 1676) folgte der asketisch strenge, von edlem antijesuitischem Unabhängigkeitsstreben beseelte Innocenz XI. (Odeschalchi, † 1689). Dieser sah, als er dem Könige das Recht der Regale, d. h. des Genusses der Einkünfte vakanter Bistümer zu entziehen versuchte, den französischen Klerus unter Führung des Hofbischofs Bossuet v. Meaux († 1704) wider sich aufstehen und mittelst der 4 propositiones Cleri Gallicani (Pariser Nationalkonzil 1682) das Wesentliche der alten Privilegien der Pragmatischen Sanktion v. Bourges (s. oben S. 150) aufs neue beanspruchen. Er verweigerte nun den französischen Bischöfen die kanonische Institution und erlaubte sich thätliche Eingriffe in das Asylrecht (die franchique) des französischen Gesandten in Rom. Einen mit starker Militärmacht in Rom einrückenden neuen Gesandten bannte er, und hob diesen Bann auch dann nicht auf, als Louis XIV. den päpstlichen Nuntius in Paris gefangen nehmen und Avignon aufs neue besetzen ließ. Sein Nachfolger Alexander VIII. (Ottoboni, 1689 bis 91) lenkte ein durch Anerkennung der Regale, während er freilich die gallikan. Propositionen nochmals verdammte. Unter Innocenz XII. (Pignatelli, 1691—1700) ließ Louis XIV. die Propositionen förmlich fallen (1693) und auch der französische Klerus gab die reuige Erklärung ab, an den Beschlüssen von Paris nicht festhalten zu wollen. Dafür unterstützte fortan Innocenz die Bourbonischen Erbansprüche auf Spanien. An ebendieser antihabsburgischen Politik hielt auch Clemens XI. fest (Kard. Albani, 1700—21), der infolge davon schwere Demütigungen zuerst seitens der Kaiser Joseph I. und Karl VI., dann seitens des neuen sicilianischen Königs Viktor Amadeus II. von Savoyen (seit 1713) auszustehen bekam. Ähnlich die drei folgenden Päpste Innocenz XIII. (Conti, —1724), Benedikt XIII. (Orsini, —30) und Clemens XII. (Corsini, —40) von welchen der vorletzte sein Projekt einer Heiligsprechung Gregors VII. am Widerspruch aller europäischen Fürstenhöfe scheitern sah, der letztere den von Alph. Maria da Liguori († 1787) gestifteten Redemptoristen- oder Liguorianerorden, ein Seitenstück zur Gesellschaft Jesu, bestätigte (1732) und die erste päpstliche Bulle wider das Freimaurerwesen richtete (1736).

2. Des jansenistischen Streits erstes Stadium. Der strenge Augustinismus (Prädestinatianismus) des von dem tiefsinnigen Bischof Cornelius Jansen von Ypern († 1638) nachgelassenen Werks „Augustinus" (Löwen 1640,

Bde. Fol.) fand am Benediktinerabte Duvergier de Hauranne von St. ran († 1643), an dem geistvollen Sorbonisten Antoine Arnauld († 1694), dessen Schwester Angelika Arnauld, Äbtissin des Cisterzienserinnenklosters rt-Royal des Champs († 1661), dem genialen Mathematiker Blaise Pascal 1662), dem Dichter Racine und anderen frommen Katholiken Frankreichs nso begeisterte Anhänger, als die Jesuiten kraft ihrer von Haus aus flach ergiftischen Denkweise und ihres laxen Moralismus die genannte tiefere istesrichtung naturgemäß verabscheuten. Nachdem dieselben schon 1642 von nocenz X. eine zunächst auf Belgien bezügliche Verdammungssentenz wider Jansenismus (In eminenti) erwirkt hatten, bewogen sie denselben Papst Anathematisierung von fünf angeblich ketzerischen Lehrsätzen aus dem ugustinus" (1653), welches Dekret die Jansenisten, Arnauld an der Spitze, ungiltig darzustellen suchten, da die betr. Sätze von Jansen thatsächlich ht in dem verurteilten ketzerischen Sinne gelehrt worden seien und dem pste nur über questions du droit nicht du fait ein endgiltiges Urteil zustehe. r den scharfen Angriff, den Pascal (als „Louis de Montalte") in seinen ttres provinciales auf ihre laxen Morallehren richtete (1656), rächten sich Jesuiten im Bunde mit den Beichtvätern des Königs (Annat, la Chaise, Tellier 2c.) durch Erwirkung von Maßregeln zur Unterdrückung des Jan- ismus. Daher Verbrennung der Provinzialbriefe durch Henkershand, Er- ingung der Unterschrift eines Unterwerfungsformulars seitens der Nonnen n Port-Royal 2c. (1661), Vertreibung Ant. Arnaulds nach Belgien (seit 79), zuletzt Aufhebung des Klosters Port-Royal auf Befehl Clemens XI. d gänzliche Zerstörung desselben (1710).

3. Ein zweites Stadium der jansenistischen Streitigkeiten rde seit 1708 durch die Jesuiten herbeigeführt, mittelst Erwirkung päpst- her Sentenzen gegen das in augustinischem Geiste gehaltene, bei den Jan- isten beliebte und von dem zu ihnen hinneigenden Kardinal-Erzbischof ailles von Paris empfohlene erbauliche Bibelwerk von Paschasius Quesnell schienen 1687). Ein Breve von 1708 verbot das Lesen des Buchs, die nstitution Unigenitus aber verdammte 101 daraus gezogene Sätze als „ketze- ch, gefährlich und frommen Ohren ärgerlich". Ein königlicher Befehl forderte nahme dieser Bulle von der Geistlichkeit. Daher Spaltung derselben in cceptanten" und „Appellanten"; Verdammung der letzteren durch eine Bann- lle Clemens XI. von 1719. Seit 1725 (unter Kardinal-Minister Fleury) zwingung der Acceptation durch Droh- und Gewaltmaßregeln. Erzbischof ailles unterwirft sich denselben 1728, desgleichen das Pariser Parlament 30. Den Fanatismus der appellantischen Konvulsionäre, eine zeitlang ge- hrt mittelst der angeblichen Wunder am Grabe des 1727 verstorbenen und f dem Medarduskirchhofe in Paris begrabenen jansenistischen Geistlichen ançois de Pâris (bis 1732, wo der Kirchhof auf königl. Befehl vermauert rd), dämpft die Regierung allmählich durch Einkerkerungen 2c., zuletzt (seit 52) durch Verweigerung der Sterbsakramente. — Bildung einer separierten senistischen Kirche in Holland seit 1703, unter dem Utrechter Erzbischof dbe († 1710), genannt „Kirche von Utrecht", auch „altrömisch-katholische che der Niederlande", oder populär „die Klerefie".

4. Mystisch-quietistische Bestrebungen. Der Aktion der Kurie

wider den Jansenismus gieng zur Seite eine Reihe leichter zu erringender Triumphe über mehrere seit Mitte des 17. Jahrhunderts hervorgetretene Repräsentanten eines religiösen Mystizismus, der, weil er einzig ein innerliches Andachtsleben forderte und förderte, das Ansehen der kirchlichen Hierarchie herabzusetzen und zu schädigen schien. Hatte man früher Vertreter dieser quietistischen Frömmigkeitsrichtung, wie die hl. Teresia in Spanien, deren Freund Joh. vom Kreuz (vgl. oben S. 189), den Bischof Franz v. Sales (Verf. der „Philothea" und der „Theotime") ungestraft gewähren lassen; fand man auch gegenüber dem in kirchlichen oder strengasketischen Formen sich bewegenden Mystizismus des schlesischen Konvertiten Angelus Silesius (Joh. Scheffler, Dichter des „Cherub. Wandermann" &c., † 1677), der vom Jesuitenpater la Colombière geleiteten exzentrischen Visionärin Marie Alacoque (Urheberin der Andacht zum allerheiligsten Herzen Jesu, † 1690) und des rigorosen Cistercienserreformators Jean le Bouthillier de Rancé (Gründer der Trappisten-Kongregation im Kl. La Trappe 1664, † 1700) keinen Anlaß zum Einschreiten: so schien es um so nötiger derartige Bestrebungen zu unterdrücken, wie der Quietismus a) des spanischen Priesters Michael de Molinos in Rom (Verf. des Guida spirituale 1675; zur Abschwörung von 68 Sätzen aus diesem Buche gezwungen 1687, † gefangen 1697); b) der französischen Schwärmerin Antoinette Bourignon aus Lille (durch die Jesuiten verfolgt und in die ref. Kirche hinübergedrängt, gest. in Holland 1680); c) ihrer Geistesverwandtin Jeanne Marie de la Mothe-Guyon (wegen ihrer Lehren vom amour désintéressé und von der paix-Dieu samt ihrem geistlichen Sohne und Beichtvater dem Barnabiten Lacombe [† 1699] viel beunruhigt und verfolgt, zweimal für längere Zeit in die Bastille gesperrt, † 1717); d) des teilweisen Anhängers und Beschützers der letzteren François Salignac de la Mothe Fenelon (Erzbischof v. Cambray, Verf. einer manches Quietistische enthaltenden Explication des maximes des Saints 1697, deshalb durch Bossuet bei Innocenz XII. verklagt und von diesem 1699 mittelst Breves wegen 23 seiner Sätze zensuriert; gest. 1715).

VII. **Die römische Kirche im Kampfe wider die Aufklärung und die Revolution (1730–1814).** *1.* Papst Benedikt XIV. (Prosper Lambertini, 1740–58), der gelehrteste und schriftstellerisch produktivste aller Päpste seit der Reformation, befolgte, durch die schlechten Erfolge der einseitigen Reaktionspolitik seiner Vorgänger (VI, *1*) gewarnt, eine liberale Politik möglichsten Entgegenkommens gegen das die europäischen Kabinete weit und breit beherrschende Aufklärungsstreben. Er stiftete mehrere Akademien in Rom, ließ französische und englische Werke ins Italienische übersetzen, korrespondierte selbst mit Voltaire (der ihm seinen „Mahomet" widmen durfte), wahrte mit Friedrich II. von Preußen ein gutes Einvernehmen, schloß liberale Konkordate mit Neapel (1742) und Spanien (1753), und verhielt vor allem gegenüber dem Jesuitismus sich kritisch abwehrend, ja entschieden feindselig. Wie schon Clemens XI. (durch seine Legaten Tournon 1701 und Mezzabarba 1720) die Accomodationspraxis der Jesuitenmissionare bekämpft hatte, so schritt Benedikt 1742 durch Entsendung des Kapuziners Norbert aufs neue gegen dieselben ein und führte die gänzliche Unterdrückung ihrer „chinesischen Gebräuche" siegreich durch. Auch duldete er die 1750 durch einen Staatsvertrag zwischen

ortugal und Spanien erfolgte Aufhebung der jesuitischen Indianerrepublik araguay, und wirkte dem Orden noch sonst mehrfach entgegen.

2. Clemens XIII. und XIV. Sturz des Jesuitenordens. Papst lemens XIII. (Rezzonico, 1758—69), eifriger Obskurantist und Zelant, uchte vergeblich dem überall verhaßten Orden Loyolas durch Beförderung des üßlich-schwärmerischen Herz-Jesu-Kultus (Stiftung eines Fests des Herzens Jesu am 6. Febr.; Empfehlung der sogen. Marianischen Kongregationen zur Anbetung des Herzens Jesu und Maria 1765, 2c.) neue Gunst zu verschaffen. Unter ihm beginnen bereits die Ausweisungen des Jesuitenordens aus mehreren katholischen Staaten, zuerst aus Portugal unter Pombal 1759, dann aus Frankreich unter Choiseul (nachdem dieser auf seine Forderung einer Reform des Ordens durch den General Ricci den kategorischen Bescheid erhalten hatte: Sint ut sunt, aut non sint) 1764, dann aus Spanien, Neapel und Parma 1767. — Sein Nachfolger, der edle, wahrhaft freisinnige Clemens XIV. (vorher Kardinal Lorenz Ganganelli, 1769—74), vollzog am 21. Juli 1773 die förmliche Aufhebung der Gesellschaft Jesu, damals 22,600 Mitglieder stark, die freilich noch nicht sofort in allen Ländern zur Durchführung gelangte, z. B. in Österreich erst seit Maria Theresias Tode 1780; in Preußen und Rußland noch später. Clemens XIV. † 22. Sept. 1774, nach weitverbreiteter, jedoch nicht völlig gesicherter Annahme auf jesuitischen Betrieb vergiftet.

3. Febronianismus, Illuminatismus und Josephinismus. Papst Pius VI. (Kardinal Angelo Braschi 1775—99), ein Zelant wie sein zweiter Vorgänger Clemens XIII., sah eine Reihe weiterer Stürme und Niederlagen über das kurialistische System hereinbrechen. Zwar den Urheber einer liberal-kanonistischen, das Ansehen der allgemeinen Konzilien über das des Papsts erhebenden Bewegung im deutschen Klerus, den Trierer Weihbischof Nikol. v. Hontheim (pseudon. als Justinus Febronius, Verfasser der Schrift De statu reipublicae et legitima potestate Rom. Pontificii 1763—74, 4 T.) vermochte er durch Nötigung zum Widerruf noch zu demütigen 1778. Aber gefährlicher als dieser Febronianismus wurde das antikatholische, ja überhaupt antireligiöse Geheimtreiben des bayerischen Illuminatenordens (von Prof. Weishaupt in Ingolstadt seit 1776 als eine „Contremine wider die Jesuitenmine" gestiftet und mit dem Freimaurertum in Verbindung getreten; aufgelöst 1786); noch gefährlicher endlich der Josephinismus, d. h. der seit dem Toleranzedikte Kaiser Josephs II. (1781) für Österreich inaugurierte Kulturkampf, auf Begründung einer cäsaropapistisch geleiteten österreichischen Nationalkirche abzielend, die Aufhebung von 1300 Klöstern bewirkend und das Emporkommen einer entschieden antiultramontanen, teilweise flach rationalistischen Theologie auf den akademischen Lehrstühlen befördernd (Josephinische Schule; z. B. Royko, Michl, Dannenmayr, Joh. Jahn). — Selbst der deutsche Episkopat unter Vortritt der vier Erzbischöfe von Köln, Mainz, Trier, Salzburg suchte sich am allgemeinen Sturmlaufen wider das Papsttum zu beteiligen durch Aufstellung der sog. Emser Punktation 1786, als eines (febronianisch-josephinischen) Programms für eine zu errichtende deutsche katholische Nationalkirche. Doch gelang es Pius VI. sowohl dieser Bewegung als einer ähnlichen Opposition jansenistisch-liberaler italienischer Kleriker unter Bischof Scipio Ricci von Pistoja (Propositiones Pistorienses, 1786)

rasch wieder Herr zu werden und die reuige Unterwerfung der Renitenten zu erzwingen (1789—90).

4. Pius VI. und die Revolution. Der Revolutionssturm der Jahre 1789—93 — längst vorbereitet durch die despotischen Mißregierungen Louis' XIV. und XV., sowie durch die freigeistigen Doktrinen der französischen Aufklärungsphilosophen, teils Deisten wie Montesquieu † 1755, Voltaire, Rousseau † 1778, teils Materialisten wie Lamettrie † 1751, Holbach (Syst. de la Nature), d'Alembert † 1783, Diderot † 1784 u. a. Encyklopädisten — zertrümmerte binnen kurzem den großartigen Bau der französisch-katholischen Hierarchie, fegte mit vandalischer Wut Hunderte von Klöstern und an 2000 Kirchen (darunter die stolzen Prachtbauten von Clugny 1790) hinweg, trieb an 40,000 katholische Adelige und Geistliche, welche den Eid auf die Konstitution von 1791 zu leisten verweigerten, als Emigranten ins Ausland und versuchte sich, unter dem Schreckensregiment des Nationalkonvents, mit förmlicher Abschaffung des Christentums (1793—94), sowie dann unter dem der Direktoren seit 1795 mit Begünstigung des abgeschmackten humanistisch-deistischen Kultus der Theophilanthropen. — Pius VI. mußte sein Handinhandgehen mit den alliierten Mächten wider Frankreich zuerst durch den Verlust Avignons (Fr. v. Tolentino 1797), dann durch Revolutionierung des Kirchenstaats und Gefangenführung über Siena und Turin nach Valence büßen, wo er 1797 starb.

5. Pius VII. und Napoleon I. Mit Papst Pius VII. (Kardinal Chiaramonti, gewählt unter österreich. Schutze in Venedig, Papst 1800—23) schloß Napoleon Bonaparte als französischer erster Konsul 1801 ein die gallikanischen Kirchenfreiheiten großenteils wieder erneuerndes, die früheren Verhältnisse der Hierarchie und des Klerus nach abstrakt revolutionären Grundsätzen (z. B. 10 Erzbistümer und 50 Bistümer, nach dekadischem Prinzip!) rekonstruierendes Konkordat. Diesem fügte er dann nach Gutdünken noch eine Reihe anti-ultramontaner „organischer Gesetze" hinzu, während gleichzeitig der Reichsdeputationshauptschluß samt der Errichtung des Rheinbunds den über ein Jahrtausend alten Bau der deutschen Hierarchie über den Haufen warf. Pius VII., anfänglich dem nouveau Charlemagne gehorsam sich fügend, ja (2. Dez. 1804) in Paris ihn krönend, sah, wegen seines Widerspruchs gegen jene lois organiques und den Code Napoléon, durch das Schönbrunner Dekret 1809 den Kirchenstaat als einstige Schenkung Karls des Großen förmlich aufgehoben. Er ward gefangen nach Savona, zuletzt nach Fontainebleau gebracht und am letzteren Orte (25. Jan. 1813) zum Abschluß eines neuen, für ihn äußerst nachteiligen Konkordats gezwungen. Bald nachdem er seine Zustimmung zu demselben wieder zurückgenommen, Napoleon aber es publiziert hatte, schlug die Stunde der Befreiung, die dem durch die Alliierten wieder in den Besitz des Kirchenstaats gesetzten Papste die Rückkehr nach Rom (Mai 1814) und die alsbaldige Inangriffnahme des Werks der kirchlichen Restauration ermöglichte.

VIII. **Die russisch-griechische Kirche.** *1.* Verfassungsreform in der russischen Kirche. Peter der Große (1682—1725) ließ seit 1702, wo Patriarch Hadrian starb, das russische Patriarchat unbesetzt, verband die oberste kirchliche Gewalt mit seiner Czarenkrone als Summus Episcopus und betraute seit 1721 das Kollegium des „heiligen dirigierenden Synodus" (12 Mitglieder

unter einem Erzbischof) mit der obersten Kirchenverwaltung. Katharina I. (1726) vollendete diese lutheranisierende Kirchenverfassung durch Einsetzung eines Ökonomiekollegs zur Verwaltung der unter die Obhut der Staatsgewalt genommenen Kirchen- und Klostergüter. — Das Dogma sollte durch die neue cäsaropapistische Machtstellung des Monarchen keinerlei Beeinflußung erfahren; doch drang auch in seine Entwicklung seit Mitte des 18. Jahrhunderts ein gewisses protestantisierendes Element ein, durch Hofkleriker wie Platon, Erzieher des Großfürsten Paul Petrowitsch und Verfasser eines wichtigen Katechismus (gegen 1770), Theophylakt, Archimandrit in Moskau und Dogmatiker (1773). Alexander I. gründete Seminarien und Volksschulen nach deutsch-evangelischen Mustern, gestattete seit 1812 sogar Agenten der britischen Bibelgesellschaft Eingang und verkehrte mit der frommen mystischen Prophetin oder Evangelistin Frau v. Krüdener aus Riga (der „Feldmarschallin der Salons" [E. M. Arndt], indirekten Urheberin des Gedankens der hl. Allianz 2c. † 1824). Er bereitete aber mit dem allen nur den jähen Rückschlag zur schroffsten orthodoxen Intoleranz vor, der sich unter Nikolai I. seit 1825 vollzog.

2. Russische Sektenbildungen im 17. und 18. Jahrhundert. Die Kultusreformen des Moskauer Patriarchen Nikon seit 1652, betreffend besonders die durch Textverderbnisse arg corrumpierten liturgischen Bücher und die eingerissenen rohen Sitten, stießen beim Landvolke besonders der nördlichen, östlichen und südlichen Teile des Reichs auf vielfachen Widerstand. Sie veranlaßten so die erste große Sektenbildung oder die Sezession der Altgläubigen (Starowerzen), im ganzen etwa 10 Millionen an der Zahl und wieder in drei Hauptgruppen zerfallend: 1. Gleichgläubige (Jedinowerzi), 2. antipopische Sektirer (Starobradzi), 3. Priesterlose (Bespopowtschini). Zu diesem „altgläubigen" Grundstock des russischen Sektirertums (oder Raskol, Raskolnikismus) gesellte sich allmählich eine Anzahl gnostisch-mystischer und spiritualistischer Häresien hinzu. So die teilweise wohl schon vom Mittelalter ihre Existenz herleitenden Sekten der Skopzi (Eunuchen), Chlysti oder Chlistowtschini (Geisler), Morelschiki (Selbstopferer), Capitonier, Philipponen u. a. Ferner seit Mitte des vorigen Jahrhunderts die Malakanen (Milchesser) und die Duchoborzen (Geistkämpfer), beide mit evangelisch-spiritualistischer, dem Quäkertum teilweise verwandter Tendenz (vgl. die Symbolik).

6. Rückblick auf die zweite nachreformatorische Periode und die Literatur derselben.

Bei eingehenderer Berücksichtigung der einzelnen kirchlichen Lebensgebiete würde unsre Darstellung des Zeitraums zwischen 1648 und 1815 einen in dem Grade komplizierten Charakter gewonnen haben, daß sie auch auf doppelt so großem Raume als der verwendete nicht zu erledigen gewesen wäre. Der Individualisierungstrieb, das Streben nach einem Auseinandertreten zu selbständigen Lebensgestalten mannigfaltigster Art, erscheint in allen Hauptabteilungen der Christenheit noch viel kräftiger entwickelt als in der Reformationsepoche. Jede Denomination auch mäßigeren Umfangs läßt ihr Prinzip zu eigentümlichen Formen auf den Gebieten der Missionspraxis, des Verfassungswesens und der Disziplin, des Kultus und der Kunst, der theologischen

Literatur und der Lehrbildung sich auswirken. Mit Unterscheidung dieser besonderen Gebiete bloß beim Katholizismus, beim Luthertum und Calvinismus würde man längst nicht auskommen; auch für solche kleinere Kirchenparteien wie Arminianer, Independenten, Mennoniten, Baptisten, Methodisten, Herrnhuter ꝛc. treten, bes. gegen Ende des Zeitraums, die einzelnen Lebens- und Lehrformen in immer schärferer Geschiedenheit hervor (vgl. Symbol.). – Wechselwirkungen und Gemeinsamkeiten von mehr oder minder durchgreifender Art finden dabei immerhin mehrfach statt. Die religiöse Kunst erlebt ziemlich genau die gleichen Schicksale in den katholischen Ländern, wie beim Protestantismus beider Hauptbekenntnisse. Mehrere philosophische Systeme, insbesondere das Cartesianische, das Leibniz-Wolffsche, bedingterweise auch der Lockesche Sensualismus, machen ihre Runde durch die Lehrtradition aller Hauptkonfessionen. Eine mystisch-asketische Strömung, je nach dem besonderen Konfessionsbereiche eigentümlich modifiziert, durchzieht zwischen 1650 und 1750 die Kirchengebiete des Katholizismus (römischen und griechischen) gleicherweise wie des Protestantismus. Und ähnlich verhält es sich mit dem seit dem 2. Viertel des 18. Jahrhunderts die Christenheit heimsuchenden Aufklärungsfieber, mit seiner bald mehr skeptisch bald mehr dogmatisch gearteten Denk- und Lehrweise und seinen auf englischem Boden überwiegend deistisch, auf französischem überwiegend sensualistisch, auf deutschem überwiegend rationalistisch gerichteten Geistesprodukten.

Zur Entwicklung der lutherischen Theologie und Kirche vgl. (außer Hagenbach, Kahnis, Ranke, Schlosser, Henke, Nippold ꝛc. [oben S. 169]) im allgemeinen:

Tholuck, Das kirchl. Leben des 17. Jahrh., 2 B., Berlin 1861 f. Ders.: Der Geist der luth. Theoll. Wittenbergs im 17. Jahrh., Hamb. 1852 und: Geschichte des Rationalismus, I (Vorgeschichte), Berlin 1865.

J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche. 5 B. Jena 1730 f. G. J. Planck, Gesch. der prot. Theol. v. d. Concordienformel bis z. Mitte des 18. Jahrh., Gött. 1831. — Die Geschichten der prot. Theol. von Dorner und Gust. Franck (vgl. DG.); auch Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik u. die Geschichten der neueren Philos. von Erdmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Windelband ꝛc. Ferner B. Pünjer, Gesch. der Religionsphilos. bis auf Kant (Braunschw. 1880); Zöckler, Gesch. der Beziehungen ꝛc. II. (1879).

Pietismus. Ältere Darstellungen v. Spener 1697 und Buddeus 1719. Neuere: Tholuck (s. o.), H. Schmid, Gesch. des Pietismus, Nördl. 1863; A. Ritschl, Gesch. des Pietism. I, Bonn 1880 (s. u.). E. Sachsse, Urspr. u. Wesen des Pietism., Wiesbaden 1884. Dazu die Monographien über Spener von C. H. v. Canstein (1740), Hoßbach (2. Aufl. Berl. 1853), W. Horning (Ph. J. Spener in Rappolsw., Colm. u. Straßbg. 1883); über A. H. Franke von Guericke (1827) und G. Kramer (1880—82); über G. Arnold von Dibelius (1873) u. F. Flöring (G. A. als K.Historiker, 1883); über K. Dippel v. Kloie (1851) und Bender (1882); über V. E. Löscher von M. v. Engelhardt (1855); über Bengel von Burk (1831), Wächter (1865) und Reiff (1882); über Zinzendorf von Spangenberg (1772), Schrautenbach (1781; 2. A. 1872), H. Plitt (3 B., Gotha 1869).

Anfänge der luth. Mission. A. H. u. E. A. Francke, Berichte der dän. Mission in Ostind., Halle 1708—72. Baierlein, Die ev.-luth. Miss. in Ostind., Lpz. 1872—74. J. F. A. de le Roi, Die ev. Christenheit u. die Juden, unter dem Gesichtsp. der Miss. 2 BB., Karlsruhe u. Lpz. 1884. — Leben Ziegenbalgs u. Schwartz's v. W. Germann (1867. 70), Steph. Schultz's v. de le Roi (2. A. 1878).

Luth. Kirche in Nordamerika (Mühlenberg ꝛc.): Nachrichten v. den vereinigten deutschen ev.-luth. Gemeinden in N.-Amerika; mit Vorr. von J. L. Schulze, Halle 1787 (neue Ausg., mit wicht. histor. Erläuterungen v. Mann u. Schmucker: Allentown, Pa. 1884).

Aufklärung und Rationalismus. K. F. Stäudlin, Gesch. des Rationalismus u. Supranaturalismus, Gött. 1826. Tholuck a. a. O. G. Frank, Gesch. der prot. Theol. III (Lpz. (1875). Amand. Saintes, Hist. critique du rationalisme en Allemagne, Hamb. 1841. Lichtenberger, Hist. des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du 18. siècle. 3 vols. Par. 1873.

Monographien über Edelmann v. Pratje (1755), Klose (1849), Guden (1870); über Reimarus von D. Strauß (1862) und Mönckeberg (1867); über Bahrdt von ihm selbst (1790), G. Frank (1867), Leyser (2. A. 1870); über Semler von H. Schmidt (1858); über Lessing von E. Schwarz (1854), A. Baumgarten (1877), H. F. Müller (1881), Joh. Claassen (1881), Düntzer (1881); über Herder von Erdmann (1866), A. Werner (1871), R. Haym (1880); über Kant von Chalybäus (Philos. v. Kant bis Hegel, 1843), Fortlage (Philos. seit Kant, 1852), F. Harms (desgl. 1876), K. Dietrich (1876).

Supranaturalismus u. theosoph. Mystik. Die Monogrr. über Melch. Goeze v. Röpe (1860) u. Boden (1862); über Frz. Volkmar Reinhard von Pölitz (2 B., 1813—15); über Hamann von Gildemeister (6 B., 1837 ff.), Petri (1872), Poel (1874); über Oetinger v. Auberlen (1848), Ehemann (1859), Chavannes (franz. Lausanne 1865); über Stilling von Rudelbach (1849) und Gaab (Stud. u. Kritt. 1866); über Claudius: Mönckeberg (1869), Herbst (4. A. 1878). — Über Swedenborg: Tafel (1839), Matter (1862), White (engl. 1865). — Über Hahnianer, Pregizerianer &c.: Chr. Palmer, Die Gemeinschaften u. Sekten Württembergs, Tüb. 1877. Über Collenbusch: Krug (1851); Max Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein. Kirche Westf. II. Über Menken: Gildemeister (2 B., 1861). — Über Nielf. Hauge: A. C. Bang (norweg.), Christiania 1874. Über die Läsare: Stäudlins u. Tzschirners Kirchenhist. Archiv II, 355 ff.; VI, 625 ff.

Reformierte Kirchen des europäischen Festlands.

Aufhebung des Edikts v. Nantes und Sevennenkriege, dargest. von Hofmann (1838), Ch. Coquerel (franz. 1841, deutsch 1846), Court de Gebelin (3 vols. 1860 f.), J. Michelet (3 édit. 1875), Bray (engl. 1870). Vgl. Weiss, Hist. des Réfugiés Prot. de France, 2 t. Par. 1853; R. Lane Poole, Hist. of the Huguenots of the Dispersion, Lond. 1880. Ferner Max Göbel, a. a. O. (3 B. 1849—60). H. Heppe, Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, Leiden 1879. A. Ritschl a. a. O. — Auch Bouillier, Hist. de la philos. Cartesienne. 2 vols., Par. 1854; Schweizer, Prot. Centraldogmen II. (1856); u. Pünjer, l. c.

Monographien über Coccejus und den Coccejanismus von M. Leydecker (Synopsis controversiarum, Traj. 1690) u. Diestel (Jahrb. f. deutsche Th. 1865); über Cl. Pajon von E. H. Mailhet (Par. 1883); über Jodok. v. Lodensteyn v. Proost (holld., 1880); über Labadie u. die Schürmann: v. H. v. Berkum (holld., 2 B. 1831), Schotel (desgl. 1853), Tschackert (1876); über Tersteegen v. Stursberg (1869); über Lampe v. Thelemann (1868); über Lavater v. F. Herbst (1832), C. J. Nitzsch (Lav. u. Gellert, Berl. 1857), Bodemann (1856).

Englisch- und amerikanisch-reformierte Kirchen und Sekten.

Macaulay, Gesch. Englands seit Jak. II (deutsche Ausg. 1849 ff.). Stoughthon, History of religion in Engl. from the opening of the Long Parliam. to the end of the XVIII. Century. 6 vols. Lond. 1882. — Leslie Stephen, English thought in the 18. Cent. Lond. Abbey u. Overton, The Engl. Church in the 18. Cent., Lond. 1879.

Deismus, Skeptizismus &c. G. V. Lechler, Gesch. des engl. Deismus. Stuttg. 1871. Ch. de Remusat, Hist. de la philos. en Angleterre depuis Bacon à Locke. Par. 1878, 2 vols. G. Zart, Einfluß der engl. Philos. seit Bacon auf die deutsche Philos. Berlin 1881. E. Sayous, Les déistes Anglais et le Christianisme 1696—1738 (Par. 1882). — Monogrr. über Hobbes v. J. Hunt (Contemp. Review 1868). Locke v. Bourne u. Fowler (1880), Shaftesbury v. Spicker (1872), Hume v. Jodl (1872) &c.

Mystik, Methodismus. Tulloch, Rational theol. and Chr. philosophy in Engl. in the 17. Cent. 2 vols. Lond. 1872. Monogrr. über Milton v. Alfr. Stern (4 B. 1877 ff.); über Bunyan v. Philipp (engl., 1839); über Baxter v. O. v. Gerlach (1836) und v. Boyle (Lond. 1883); über Bun. u. Baxter v. Weingarten (1864).

Geschichte des Methodismus v. Burkhard (1795), Jackson (1840), Jacoby (1871), H. Lecky (Heidelb. 1880). Vgl. die Biogr. Wesleys von Southey (deutsch v. Krummacher, 2 B. Hamb. 1828). J. Taylor (engl. 1851), L. Tyerman (desgl., 4. ed., Lond. 1877). Leben Whitefields von Tholuck (1834) und Tyerman (2 vols., 1877). Leben Fletchers v. Tyerman (Lond. 1883). — Gesch. der bischöfl. methodist. Kirche Nord-Amerikas v. Abel Stevens (deutsch v. Liebhart), Cincinnati 1867.

J. M. Cramp, Gesch. der Baptisten, a. d. Engl. v. Balmer-Rinck, Hamb. 1873. ‖ Cunningham, The Quakers etc. Edinb. 1867. Tallack, G. Fox, the Quakers & the early Baptists, Lond. 1868. Stoughthon, W. Penn, the founder of Pennsylvania, Lond. 1883. A. C. Bickley, G. Fox and the early Quakers, Lond. 1884. ‖ G. Bonet Maury, Des origenes du christianisme unitaire chez les Anglais. Par. 1882.

Goblet d'Aviella, L'évolution relig. contemporaine chez les Anglais, les Americains et les Hindous, Par. 1884. Monogrr. über Priestley v. J. Corry (1805), Priestley d. Jüng. (1806), Cuvier (Mém. de l'Instit. 1805); über Theoph. Lindsay von Thom. Belsham (Memoirs, Lond. 1873).

Römischer Katholizismus.

Äußeres. Siehe die früher angeführte papstgeschichtl. Literatur, bes. Brosch, B. II. Dazu die Monogrr. über Clemens XIV. u. den Sturz des Jes.-O.s von St. Priest (2 B. 1845), A. Theiner (2 B. 1853), J. Crétineau-Joly, Par. 1862. — Ferner über Pius VI. von Ph. Wolf (7 B., Leipz. 1802); über Joseph II: Gust. Frank, Das Toleranzpatent Kais. Josephs II. (Säkularschr.), Wien 1882; über Hontheim-Febronius: Ph. Woker (1875) und O. Mejer (1880); über den Emser Kongreß: E. v. Münch (Karlsr. 1840); über Scipio Ricci: de Potter (a. d. Französ. 1826); A. v. Reumont, Gesch. Toskanas 2c. Bd. II, Gotha 1877. || Überhaupt: O. Mejer, Zur Geschichte der röm.-deutschen Frage, Rost. 1871; H. Schmid, Gesch. der kath. Kirche Deutschlands seit Mitte des 18. Jahrh, Münch. 1872. || Jäger, Hist. de l'église de France pendant la révolut, 3 t., Par. 1852; E. de Pressensé, L'église et la révol., Par. 1864. F. Nippold, in Beyschlags Deutsch-evang. Blätt. 1880. || d'Haussonville, L'égl. Romaine et le prem. Empire (Revue des d. Mondes 1867, 1. Dec.); Hergenröther, Card. Maury, Würzb. 1878; H. Jervis, The Gallican Church and the Revolution. Lond. 1882; Leben Pius' VII. v. Guadet (franz., 1824), Simon (desgl.), Jäger (Frankf. 1824), Henke (Stuttg. 1862).

Jansenistische Wirren. Frühere Darstellungen von Leydecker, Gerberon, Dumas 2c. Neuere: Sainte-Beuve, Port.-Royal, 2 t., Par. 1840; Herm. Reuchlin, Port.-Royal, 2 B, Hamb. 1839–44; Bouvier, Étude crit., Strassb. 1864. — Biogrr. Pascals v. Reuchlin (1840), Vinet (franz. 1848), Dreydorff (1871). || A. Schill, Die Constitut. Unigenitus, Freib. 1876; F. Nippold, Die altkath. Kirche im Erzbisth. Utrecht, Heidelb. 1872.

Quietismus. H. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der kath. Kirche, Berl. 1875. F. Brunetière, Le quiétisme au 17. siécle, Revue des d. Mondes 1881, 15. Août. Biogrr. des Angel. Silesius v. Kahlert (1853) und Kern (1866), des Molinos von E. Scharling (Goth. 1855), der Bourignon von Klose (Ztschr. f. hist. Th. 1851), der Guyon v. Hermes (1845) u. M. L. Guerrier (franz, Par. 1881), Fenelons v. Bausset (franz. 1809), Herzog (Ztschr. f. hist. Theol. 1869), Wunderlich 1873), Hunnius (1873); vgl. E. de Broglie, Fén. à Cambray, d'après sa correspondance, Par. 1884.

Ordenswesen, Theologie, Kunst und Literatur. Geschichte der Trappisten v. Ritsert (1833), Gaillardin (1844), Pfannenschmidt (1873). — Vgl. Chateaubriands Leben Rancé's, a. d. Franz., Ulm 1844. || J. Leitner, Gesch. der engl. Fräulein 2c. Regensb. 1869. || Languet, Vie de Maria Alacoque, Par. 1729; Nilles, De rationibus festi S. Cordis. Oenip. 1869. || Boré, Le convent de S. Lazare à Venise (1837). || Leben Liguori's v. Jeancard, a. d. Französ., 2. Aufl. 1857; Zöckler, Art. „Liguori" in PRE.[2] || J. G. Herbst, Die Verdienste der Mauriner um die Wissensch., Tüb. Theol. Quartalschr. 1833 u. 34; H. Reuchlin, Die Oratorianer in Frankr., Ztschr. f. hist. Theol. 1859. || Biogrr. Mabillons v. Malan (1843) und Jadart (1879), Rich. Simons v. K. H. Graf (1847) und Bernus (1869). || Kath. Kanzelredner Deutschlands v. Brischar (Schaffh. 1868); Abrah. a S. Clara von Karajan (1867); Leben Bossuets v. Floquet (1864), Laur (1875); Massillons v. Theremin (1845); Bourdaloues v. Feugère (2. éd. 1875) u. Lauras (1881). || Biogr. J. J. Rousseaus v. Brockerhoff (1863), Girardin (1875), Morley (engl. 1873); vgl. Bergeaud, J. J. Rousseaus Religionsphilos., Genf u. Leipz. 1884. Biogrr. Voltaires v. D. Strauß (1869), Morley (engl. 1871), Parton (engl. 1881). Vgl. Moussinot, Voltaire et l'église, Par. 1878.

Russische Kirche.

Vgl. die oben S. 199 angef. Lit. — Leben der Fr. v. Krüdener v. Eynard (2 vols., Par. 1849), W. Ziethe (1869), Jacob (1880). Vgl. Br. Bauer, Einfl. des engl. Quäkertums auf d. deutsche Cultur, 1878. Zum russ. Sektenwesen: A. v. Haxthausen, Studd. über die inn. Zustände Rußlands. I, Hannov. 1847; Le Raskol; essay hist. et crit. etc. Par. 1859; W. Palmer, The Patriarch and the Tsar, Lond. 1872 (Gesch. der Nikonschen Reformen). Gerbel-Embach, Russ. Sektirer (Zeitfragen des christl. Volkslebens VIII, H. 4). || E. Lenz, De Duchoborzis, Dorp. 1829; E. Pelikan, Gerichtl.-medizin. Untersuchungen über das Skopzenthum 2c., Gießen 1876. A. Pfizmaier, Die Gottesmenschen u. Skopzen in Rußl., 1884.

Dritte Periode: **Die Gegenwart.**

(Zeit des Ringens mit innerem Antichristentum, bei zunehmendem Erstarken des Missionswirkens nach außen, bis 1883.)

6. Übersicht über die Schicksale und Zustände der einzelnen Hauptkirchen und Sekten.

I. **Die lutherische Kirche in Deutschland.** *1.* Die evangelische Union, für Preußens Landeskirche eingeleitet 1817 durch die sogen. Unionsurkunde (Kabinetsordre vom 27. Sept.) des Königs Friedrich Wilhelm III. (1797 bis 1840), vollzogen mittelst Einführung der Unionsagende (zuerst erschienen 1822, definitiv und allgemein eingeführt 1830), dann in Befolgung des preußischen Vorgangs aufgerichtet auch in Nassau (1817), der bayrischen Rheinpfalz (1818), Kurhessen (insbesondere für die Provinz Hanau, 1818), Baden (1821), Großherzogtum Hessen (insbes. für Darmstadt, die Provinz Rheinhessen und einige oberhessische Landesteile, 1822), Anhalt-Bernburg und Dessau 1827 (Anhalt-Köthen 1880), bewirkte für den größeren Teil der deutschen lutherischen Christenheit eine wichtige Modifikation ihrer Verfassungs- und Kultusverhältnisse. Doch sollte diese Modifikation — abgesehen von der Rheinpfalz, wo jede symbolische Lehrnorm neben der hl. Schrift beseitigt wurde, und von Baden, wo man eine freie kritische Stellung zu den Hauptsymbolen (Augustana, luth. und Heidelb. Kat.) gewährleistete — den jeweiligen kirchlichen Bekenntnisstand nicht alterieren. Vielmehr wurde der aufgerichteten Union (für Preußen durch die königl. Kabinetsordres vom 28. Febr. 1834, vom 6. März 1852 und 12. Juli 1853) bestimmt nur der Charakter einer Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen in Bezug auf Kirchenregiment und Abendmahlsgemeinschaft erteilt.

2. Der lutherische Gegensatz wider die Union äußerte sich anfangs nur in solchen vereinzelten Stimmen wie die Thesen des Kieler Predigers Klaus Harms zum Reformations-Jubiläum 1817 (bes. Th. 75, 77, 92—94). Er verstärkte sich aber erheblich seit des Breslauer Prof. und Pfarrers Gottfr. Scheibel († 1843) Weigerung, die preußische Agende anzunehmen, und führte nach dessen Amtsentsetzung 1832 und der Suspension und Verhaftung mehrere seiner Anhänger — bes. des Pfarrers Kellner in Hönigern 1834 (wo zu Weihnachten desselben Jahres eine militärische Exekution die Öffnung der Dorfkirche für den unionistischen Gottesdienst erzwingen mußte) — zur Bildung einer lutherischen Separation, hauptsächlich in Schlesien, teilweise auch in Pommern und in Provinz Sachsen (unter Prof. Guericke in Halle, suspend. 1835—40). Friedrich Wilhelm IV. (1840—61) gestattete die kirchliche Konstituierung der Renitenten als „evangelisch-lutherische Kirche in Preußen" mit synodaler Verfassung unter einem Oberkirchenkollegium in Breslau, präsidiert durch den Juristen Huschke (1841). Diese separierte lutherische Kirche, staatlich konzessioniert 1845, hat sich seitdem erhalten, ohne wesentliches Wachstum nach außen, vielmehr 1861 in ihrem Bestande reduziert durch Lostrennung einer kleineren Partei, der etwa 12 Gemeinden starken Immanuelsynode (Pfarrer Diedrich in Jabel u. a.).

3. Preußens kirchliche Gestaltung unter Wilhelm I. Mehrere

ansehnlich große Kirchenkörper nicht-unierten Charakters nahm der preußische Staat durch die Annexionen der Jahre 1864—66 in sich auf. Diesen luth. Landeskirchen Schleswig-Holsteins, Hannovers, Kurhessens (nebst ihren reformierten und unierten Enklaven wie Friesland, Niederhessen rc.) ist durch Erlaß König Wilhelms vom 3. Nov. 1867 ungeschädigter Fortbestand ihres Bekenntnisstands und ihrer selbständigen Kirchenverfassung garantiert worden. Dagegen trat die preußische Landeskirche, der bereits Friedrich Wilhelm IV. 1850 im Berliner evangelischen Oberkirchenrate eine Zentralbehörde gegeben hatte, seit Aufrichtung des Hohenzollernschen deutschen Kaiserthrons in eine wichtige innere Verfassungsentwicklung ein, welche durch Einführung der Generalsynodalordnung 1876 ihren die frühere konservative Gestalt dieses unierten Kirchenwesens befestigenden Abschluß gewonnen hat.

4. Unionstheologie und konfessionelle Theologie. Theologischerseits erwuchs der Unionssache eine kräftige Stütze in der über den lutherisch-reformierten Gegensatz hinaus nach Neugestaltung des protestantisch-kirchlichen Lehrbegriffs in allgemein evangelischem Geiste strebenden dogmatischen Spekulation Fr. Daniel Schleiermachers (geb. 21. Nov. 1768 zu Breslau als Sohn des ref. Militärpredigers Joh. Gottlieb Schl., erzogen in der Brüdergemeinde [zu Niesky und Barby], akademisch gebildet in Halle, a. o. Prof. das. 1804, o. Prof. an der neuen Univ. Berlin und Prediger an der Dreifaltigkeitskirche daselbst 1810, gest. 12. Febr. 1834). An diesen geistvollen, die Schwächen und Einseitigkeiten des bis dahin herrschenden Rationalismus in philosophischer selbständiger Weise siegreich überwindenden Restaurator der modernen evangelischen Theologie schließt die zahl- und einflußreiche Gruppe theologischer Lehrer sich an, welche unter dem Namen der Schleiermacherschen Rechten oder der evangelischen Vermittlungstheologie — seit Aufrichtung der neuen preußischen Kirchenverfassung 1876 in einen rechten und linken Flügel, oder eine positive Unionsrichtung und Mittelpartei auseinander getreten — den Unionsgedanken besonders eifrig gepflegt, verteidigt und theologisch vertieft hat (Neander, Tholuck, Ullmann, J. Müller, Nitzsch, Dorner, s. d. DG.). Minder konservativ gerichtet, teilweise bis zu symbolfeindlichem Radikalismus fortschreitend erscheint die Schleiermachersche Linke (Schweizer, Schwarz, Krause, Gaß; auch Rothe und Baur [nebst Schule], als hegelianisierende Schleiermacherianer). Nach rechts zu überschritt den Schleiermacherschen Standpunkt die moderne konfessionelle Theologie, in sich begreifend die vier Strömungen des Altluthertums (Scheibel, Rudelbach, Harleß rc.), des Neuluthertums (Löhe, Vilmar, Kliefoth rc.), der Erlanger heilsgeschichtlichen Schule (v. Hofmann, Thomasius, Delitzsch, Luthardt rc.), sowie des preuß.-landeskirchl. Luthertums (Stahl, Hengstenberg, Steinmeyer, Grau, Wangemann rc.).

5. Modern rationalistische und ultrarationalistische (antichristliche) Strömungen. Ausgehend hauptsächlich vom linken Flügel der philosophischen Schule Hegels († 1831), oder auch auf dem Grunde eines neubelebten Kantischen Kritizismus fußend, hat seit den 30er Jahren ein spekulativer Rationalismus, vom früheren verschieden durch seine weniger deistische als pantheistische Grundrichtung, den evangelischen Kirchenglauben teils durch zersetzende Operationen der biblischen Kritik (D. F. Strauß, Leben Jesu 1835; F. Chr. Baurs ntl.-tendenzkritische Schule; Reuß, Grafs rc. verwandte Be-

strebungen auf atl. Gebiete — vgl. Handb. I, 133 ff., 344 ff.) teils durch systematische Konstruktionen (Strauß, Schenkel, Biedermann, Pfleiderer, Lipsius, Ritschl, Herm. Schulz) zu erschüttern gesucht. Einige Vertreter der Richtung wie besonders A. Ritschl in Göttingen nebst den gemäßigteren seiner Anhänger (Kaftan 2c.) suchen ernstlich Fühlung mit der positiv kirchlichen Theologie. Dagegen reichen die Extreme der Richtung (wie Strauß, Schwalb, Bender) den Aposteln des vollendeten antichristlichen Unglaubens mehr oder minder direkt die Hand: einem Feuerbach als Verkünder eines religiösen Nihilismus, einem Ed. v. Hartmann als pessimistisch-neobuddhistischem Propheten einer demnächstigen „Selbstzersetzung des Christentums", einem Häckel, Fritz Schultze, Noiré u. a. deutschen Anhängern der Darwinschen Deszendenzlehre als Vertretern eines materialistisch-atheistischen „Monismus". Von den Theologen aller ernsteren Richtungen entschieden bekämpft, behaupten diese Vorkämpfer des Antichristentums doch in gebildeten und halbgebildeten Laienkreisen sich in ziemlichem Ansehen und gefährden das kirchl. Leben der Nation durch ihren Einfluß auf den Lehrerstand, sowie teilweise auf die staatliche Schulgesetzgebung (wie bes. während Preußens Kulturkampfszeit, seit 1872).

6. Kirchliches Assoziationswesen und innere Mission. Zur Bekämpfung des theoretischen und praktischen Antichristentums einerseits und der Übergriffe des Ultramontanismus andererseits haben die religiös gerichteten Kreise seit Anfang der 40ger Jahre verschiedene freie Vereinsgründungen zu praktischen Zwecken und mit zum Teil bedeutenden Erfolgen ins Werk gesetzt. So entstand a) der Verein der evang. Gustav-Adolphs-Stiftung zur Unterstützung protestantischer Diaspora-Gemeinden in katholischen Ländern (gestiftet 31. Okt. 1841), samt seinem luth.-konf. kleineren Seitenstück: dem lutherischen Gotteskasten in Hannover, Mecklenburg, Sachsen, Preußen 2c. (gestiftet 31. Okt. 1853); b) der deutsche Zweig des 1846 in London entstandenen Evangelischen Bunds (Ev. Alliance) zu brüderlichem Zusammenschlusse der gläubigen evangelischen Christen aller Nationen, zu bedeutenderem Einflusse gelangt besonders seit der 10. Jahresversammlung des Bundes in Berlin 1857, wichtige Anregung aufs christliche Leben der Großstädte übend durch seine Gebetsversammlungen (Gebetswochen) zur Zeit des Jahresanfangs; c) die evangelische Kirchenkonferenz, eine Delegiertenversammlung der deutschen lutherischen und unierten Kirchenregimente, seit 1846 (bezw. 1852) alle zwei Jahre in Eisenach tagend zur Regelung liturgischer und disziplinarer Angelegenheiten nach einheitlichem Prinzip; d) der evangelische Kirchentag, eine 1848 zu Wittenberg auf konföderativer Basis begründete freie Vereinigung evangelischer Theologen und Laien, mit starkem Vorwiegen des unionistisch-vermittlungstheologischen über das konfessionelle Element, daher von letzterer Seite her zuletzt gemieden und seit der 16. Versammlung (zu Halle 1872) ganz eingegangen, seitdem gewissermaßen ersetzt durch große luth. Fraktionsversammlungen, wie bes. die preuß. Augustkonferenz (seit 1873) und die (außerpr.) Allg. luth. Konferenz; e) der Protestantentag, ein seit 1863 (Konstituierungs-Versammlung zu Frankfurt a. M., unter R. Rothes Mitwirkung), bezw. 1865 (erster eigentl. Vereinstag zu Eisenach) jährlich tagender Parteikongreß der im sogen. Protestantenverein vereinigten liberalkirchlichen oder modern-rationalistischen Elemente; f) der Kongreß für innere Mission

eine 1848 zusammen mit dem evangelischen Kirchentag zu Wittenberg gegründete, aber denselben überlebende Jahresversammlung der Freunde und Förderer innerer Missionswerke aller Art (Rettungshäuser, Diakonissen- und Diakonen-Anstalten, Herbergen zur Heimat, Stadtmissionen, christliche Bücher- und Traktatvereine 2c.), ins Leben gerufen durch das aufopfernde Wirken des Dr. J. H. Wichern (Gründer des rauhen Hauses zu Horn bei Hamburg 1833, † 1881); daneben seit 1849, begründet durch Pfr. W. Löhe zu Neuen-Dettelsau († 1872), eine Gesellschaft für innere Mission im Sinn der lutherischen Kirche; g) der evangelische Schulkongreß, zur Bekämpfung entchristlichender Bestrebungen auf dem Gebiete des Schulwesens begründet zu Frankfurt a. M. im Oktbr. 1882 (2. Jahresvers. in Kassel, 1883, 3. in Stuttgart 1884).

7. Heidenmissions-Gesellschaften, meist von lutherisch-konfessionellem, nur zum geringeren Teile von unionistisch modifiziertem Charakter, sah das evangelische Deutschland seit der Jänickeschen Missions-Schule und der Basler Gesellschaft (s. o. S. 205) eine beträchtliche Zahl ins Leben treten, darunter als wichtigste: 1824 die Berliner Missions-Gesellschaft für das östliche Südafrika (Kaffern 2c.), sowie neuerdings für China; 1829 die Rheinische Missions-Gesellschaft in Barmen für das westliche Südafrika (Namaquas, Damaras, Herreros) und für Niederländisch Indien (Sumatra, Borneo 2c.); 1836 die Berliner Goßnersche Mission für die Kolhs in Bengalen; 1836 die Dresdener (s. 1848 Leipziger) Lutherische Missionsgesellschaft für Vorderindien, zur Fortsetzung der alten Halleschen Tamulenmission; 1849 die Hermannsburger luth. Mission, von L. Harms († 1865) begründet und bes. unter den Zulu-Kaffern der Natalkolonie thätig.

II. **Das außerdeutsche Luthertum.** 1. In Skandinavien hat die schwedisch-lutherische Kirche mit strengstem Festhalten am staatskirchlichen Prinzip sich entwickelt, also streng national, äußere Einflüsse möglichst fernhaltend, übrigens von pietistischen und methodistischen Bewegungen (ähnlich jener der Läsare, s. S. 205) und neuerdings auch von baptistischen und anderen Sekten-Missionen mehrfach heimgesucht. Stärkere Lockerung des Bands zwischen Staat und Kirche haben Norwegen und Dänemark zugelassen, im Zusammenhange womit hier auch ein reichlicheres Eindringen deutscher theologischer Einflüsse stattgefunden hat. Dieselben haben über die sich ihnen entgegenstemmende national-skandinavische Opposition des Dänen Grundtvig († 1872) und seiner Schule allgemach den Sieg davon getragen (Bischof Martensen, † 1884; C. P. Caspari in Christiana 2c). — Skandinavischer Kirchentag seit 1857; Allgem. schwedisch-lutherische Pastoralkonferenz, 2c.

2. In Östreich-Ungarn hat die Kultusfreiheit beider protestantischer Konfessionen seit Josephs II. Toleranzedikt noch manche Fortschritte gemacht, besonders durch Errichtung einer protestantisch-theologischen Fakultät in Wien (1821), die indessen zur Zeit immer noch nicht dem Universitätsverbande daselbst eingegliedert werden konnte. Die schädlichen Wirkungen des 1855 abgeschlossenen Konkordats mit der Kurie wurden durch die befreienden Maßregeln des konstitutionellen Gesetzes von 1868 wieder beseitigt. Selbst in dem schroff intoleranten Tyrol, wo noch 1837 ein ähnlicher Vorgang, wie die wichtige Salzburger Emigration, bestehend in der Auswanderung von 400 evangelischen Zillerthalern nach preußisch Schlesien, sich abspielen konnte, haben

seit 1875, freilich unter heftigem Proteste des Klerus zwei evangelische Gemeinden (Innsbruck und Meran) sich bilden können. — Hollands lutherische Kirche zählt nur 50 Gemeinden mit etwa 60 Predigern von meist modern-rationalistischer Richtung.

3. Rußlands lutherische Kirche, für die Ostseeprovinzen seit 1832, für Polen seit 1849 (mittelst Wiederaufhebung einer seit 1828 bestandenen kirchen-regimentl. Vereinigung mit den Reformierten) gesetzlich organisiert, hat sich im ganzen bisher selbständig entwickeln gekonnt. Doch erlitt sie in Livland während der 40ger Jahre, durch einen Massenübertritt von lettischen und esthnischen Bauern (an 70,000 Seelen) zum griechischen Katholizismus eine in ihren Folgen für längere Zeit spürbare Störung. Und noch jetzt drohen dem Luthertum der Ostseeprovinzen, insbesondere auch der blühenden Dorpater Hochschule (besetzt mit bedeutenden theologischen Lehrkräften wie früher Keil, Kurtz, v. Engelhardt, und jetzt noch Harnack, v. Oettingen, Volk &c.), manche Beeinträchtigungen von seiten der russisch-slawophilen Nationalpartei.

4. Nordamerikas lutherische Christenheit, in ihren amerikanisch-lutherischen, jetzt meist englisch redenden Bestandteilen bis ins vorige Jahrhundert zurückreichend (kirchlich organisiert bes. durch das segensreiche Wirken Melch. Mühlenbergs † 1787, eines Zöglings der Franckeschen Anstalten in Halle; vgl. o. S. 200), in den noch deutsch redenden Elementen der neueren Einwanderung seit etwa 1820 ihre Existenz verdankend, zählt jetzt 57 Synoden, die sich nach und nach zu folgenden größeren Gruppen zusammengeschlossen haben:

a) Die General-Synode, hauptsächlich im Osten und meist englisch Redende in sich begreifend (etwa 1220 Kirchen mit 750 Geistlichen) — ihrer Richtung nach moderat-lutherisch, teilweise fast rationalistisch.

b) Das General-Konzil, begründet 1866 (besonders durch Professor Krauth in Philadelphia, † 1883) durch Zusammenschluß der strenger konfessionellen Elemente jener östlichen Lutheraner mit denjenigen der westlicheren Staaten Indiana, Illinois &c. — etwa 1200 Kirchen und 600 Geistliche zählend, teils englisch teils deutsch Redende.

c) Die Synodal-Konferenz (Synodical Conf.), seit 1872 bestehend und die strengst lutherischen Synoden in sich schließend, nämlich die Missouri-Synode 1847 begründet durch Prof. Dr. F. W. Walther in St. Louis, die hauptsächlich unter dem Einflusse Löhes seit 1850 entstandene Iowa-Synode, die Ohio-, die Wisconsin-Synode u. a. (Gesamtstärke über 1400 Geistliche). Seit 1879 ist zwischen der an Dr. Walthers Gnadenwahllehre festhaltenden Mehrheit der Missourier und den diesen neuen „Kryptocalvinismus“ bekämpfenden Synoden von Iowa, Ohio, Wisconsin ein Prädestinationsstreit ausgebrochen, der die Synodalkonferenz mit Auflösung zu bedrohen scheint. — Gesamtzahl des nordamerikanischen Luthertums nach neuester Statistik (Ende 82): 3429 Prediger, 6130 Gemeinden und 785,787 Kommunikanten.

5. Außerdeutsche lutherische Missionen. In Dänemark seit 1821 Danske Miss.-Selskap, für Ostindien. In Norwegen 1842: Norske Miss.-Selskap, für Madagaskar und die Zulus. In Schweden 1835: Swenska Miss.-Sällskapet, später mit einer Lunder Mission vereinigt und seit 1875 zur

staatskirchlichen Missions-Gesellschaft geworden, die mit jenen Norwegern zusammen unter den Zulus arbeitet. In Finnland seit 1859: finn. luth. Missions-Gesellschaft, fürs Ovamboland in Westafrika. In Nordamerika Mission der General-Synode in Ostindien und Westafrika (5 Missionare) und des General-Konzils in Indien (4 Missionare).

III. **Die größeren reformierten Kirchengemeinschaften der alten und neuen Welt.** *1.* Die deutsch-schweizerische und holländische reformierte Christenheit werden seit Anfang unseres Jahrhunderts von Deutschland aus theologisch stark beeinflußt. Besonders Schleiermachersche Spekulation und Baursche Tendenzkritik drang vielfach ein, bei den Schweizern die besonders in Zürich (seit etwa 1850) üppig erblühte Reformtheologie (H. Lang, Hirzel, Volkmar ꝛc. nebst den Gemäßigteren, wie A. Schweizer, Keim ꝛc.), bei den Niederländern die Schule der „Modernen" (Opzoomer, Pierson, Huet ꝛc.) und die etwas moderiertere Leidener Schule (J. H. Scholten, Abrah. Kuenen, Tiele, Rauwenhoff ꝛc.) ins Leben rufend. Auch die positiveren Gegenwirkungen gegen die radikalen Strömungen empfingen wesentlich aus Deutschland, von der Schleiermacherschen Rechten, von Neander, Tholuck ꝛc. her ihre Impulse. So in Holland die evangelisch-positive Utrechter Schule (van Oosterzee † 1882, Doedes ꝛc.), sowie das reichgesegnete innere Missions-Wirken O. G. Heldrings in Hemmen, des holländischen Wichern († 1876); in der deutschen Schweiz die Basler Theologen Hagenbach († 1874), Auberlen († 1864), Riggenbach ꝛc.; die Berner Schneckenburger, Lutz, Hundeshagen, ꝛc.

2. Rückwirkende Einflüsse von Holland oder der Schweiz aus auf Deutschland fanden im geringeren Maße statt. Doch gehört dahin beispielsweise die Gründung einer niederländ.-reformierten Kirche in Elberfeld (1847) durch den vorher in Amsterdam wirkenden strengen Prädestinatianer Dr. Kohlbrügge († 1875), dessen Richtung dann sich auch nach Östreich (durch Prof. Böhl in Wien ꝛc.) ihren Weg gebahnt hat.

3. Für die französische Schweiz, wo während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts ein ziemlich intoleranter Rationalismus weit und breit herrschte, so daß positiv-evangelisches Gemeindeleben nur in der Form des Freikirchentums (der sog. Momiers in Waadtland, in Genf ꝛc.) sich entwickeln konnte, gelangte die geistvolle Theologie Alex. Vinets in Lausanne († 1847) zu besonders mächtigem Einflusse. Im Sinne dieses modernen kirchlichen Individualismus oder Voluntarismus haben daselbst bisher Merle d'Aubigné († 1872), F. de Rougemont, F. Godet, Charles Secretan u. a. mit mehr oder minder bedeutendem Einflusse auch auf weitere Kreise gewirkt.

4. Auch im reformierten Frankreich, wo ein von Englands methodistischen Kreisen her genährtes evangelisches Freikirchentum seit der Julirevolution des Jahres 1830 im Kampfe wider den vorher das gesamte landeskirchliche Terrain beherrschenden Rationalismus allmählig erstarkt ist, beherrscht Vinetscher Individualismus dermalen die strebsamsten theologischen Hauptkräfte (Friedr. Monod † 1863, Edm. de Pressensé, Bersier, Theod. Monod ꝛc.). Die evangelisch-orthodoxe Richtung behauptet sich mit Not in ihrer Vorherrschaft gegenüber einer rührigen liberalen Minorität, deren Streben nach Abschaffung jeglichen positiven Bekenntnisses übrigens auf der Pariser Generalsynode 1872 unterlag („Confession Bois"). Die 1877 zum Ersatz für Straß-

burg errichtete, aus lutherischen und reformierten Elementen kombinierte theologische Fakultät zu Paris schließt neben orthodoxen Elementen (wie Menegoz, Baucher ꝛc.) auch liberale Mitglieder in sich (Lichtenberger, Sabatier, bis 1882 auch den radikalen M. Vernes). Dagegen sind die Lehrstühle der ältern (1810 gestifteten) reformierten Hochschule Montauban sämtlich orthodox besetzt (Bonifas, Sardinoux ꝛc.).

5. Schottlands reformierte Christenheit hat seit den 40ger Jahren drei Kirchenwesen von annähernd gleicher Stärke. Zuerst gründete Prof. Chalmers in Edinburgh, der schottische Vinet und Wichern in Einer Person (als Organisator der kirchlichen Armenpflege erfolgreicher Nacheiferer von Wilberforce's praktisch-christlichen Bestrebungen, s. u.), die große Free-Church (1843, durch die sogen. disruption, d. h. den Bruch mit der unter dem königlichen Patronat verharrenden Staatskirche). Vier Jahre später, im Todesjahre Chalmers, bildete aus Vereinigung zweier älterer Dissenterparteien die United presbyterian Church sich hervor (s. o. S. 208) — diese letztere etwa ¹/₅ der Gesamtbevölkerung in sich begreifend, während die Freikirche etwas über ²/₅, die Staatskirche etwas darunter zählt. Viel reges christliches Leben bethätigt besonders die Freikirche, mit der aber die beiden anderen neuerdings zu wetteifern beginnen. Neuestens erhebt kritisch-rationalistischer Unglaube hie und da sein Haupt, besonders an der freikirchlichen Hochschule Aberdeen (Robertſ. Smith, der radikale Pentateuchkritiker, abgesetzt 1881).

6. Englands bischöfliche Staatskirche hat seit den 30ger Jahren ebenfalls eine Dreizahl kirchlicher Parteien in ihrem Schoße entstehen sehen: die den Dissenters, besonders den Methodisten sich nähernde, hauptsächlich unter dem Einfluß des edlen Philanthropen W. Wilberforce (ber. Sklavenbefreiers, † 1833) entstandene evangelische oder niederkirchliche (Low-Church-party), die radikale oder breitkirchliche (Broad-Ch.-p.) und die strengorthodoxe ritualistische oder hochkirchliche (High-Ch.-p.). Die letztgenannte, auch Puseyismus genannt nach ihrem vieljährigen gelehrten Vorkämpfer Prof. E. B. Pusey in Oxford († 1882), mußte um die Mitte der 40ger Jahre eine Anzahl ihrer eifrigsten Vertreter, damals „Traktarianer" genannt wegen ihrer stark romanisierenden Traktate (erschienen 1833—41), unter Führung von Puseys Kollegen J. H. Newman (geb. 1801, convert. 1845, seit 1879 röm. Kardinal), zur römischen Kirche übergehen sehen. Sie hat seitdem, vermöge ihres angelegentlichen Betriebs einer möglichsten „Entprotestantisierung" der engl. Kirche (anglokathol. Kirchenideal) noch mehrfach sich als Pflanzschule römischer Konvertiten erwiesen. Vielerlei ärgerliche Disziplinarstreitigkeiten und endlose Rechtshändel sind durch ihr ritualistisches Treiben erzeugt worden. Neben diesem hochkirchlichen Extrem ist es theologischer und atheologischer Radikalismus — ersterer besonders in den Oxford-Essays des Jahres 1860, der neologischen Hyperkritik des Bischof Colenso von Natal auf Atl. Gebiete und der des Autor von Supernatural Religion (Professor Seeley in Cambridge) auf Ntl. Gebiete zum Ausdruck gelangt; letzterer repräsentiert durch die um Herb. Spencers und Ch. Darwins († 1882) Evolutionismus sich scharende materialistische Naturphilosophie (die Schule der „Agnostiker"; außer Spencer besonders Huxley, Tyndall, Lubbock, Tylor ꝛc.), — welcher der evangelischen Mittelpartei und den gemäßigteren Hochkirchlichen unausgesetzt Kämpfe

auferlegt. Trotz dieser inneren Krankheitserscheinungen und Kämpfe hat der Anglikanismus gerade seit dem Beginn der ritualist. Bewegung eine erhebliche äußere Vermehrung und Kräftigung erfahren. Um 1840 hatte die anglik. Kirche beider Hemisphären 67 Bischöfe; 1883 aber schon 215! — Pananglikanische Konzilien (erstes 1867, unter Erzb. Longby v. Canterbury; zweites 1878 unter Erzb. Tait [† 1882]). Nach dem Muster derselben später auch ein Panpresbyterian. Konzil (General Presbyterian Synod; zu Edinburgh 1877, Philadelphia 1880, Belfast 1884).

7. Von Nordamerikas reformierten Kirchen ist die größte die methodistische Episkopalkirche (vgl. S. 208 f.) mit etwa 12 Mill. Seelen und 3 Mill. förml. Mitgliedern (members), seit 1844 wegen der Sklavereifrage in ein nördliches und ein südliches Heerlager gespalten. Ungefähr ebenso stark sind die regulären oder Partikular-Baptisten. — Nicht ganz 1 Mill. members zählen die neuenglischen Presbyterianer (1837 in eine „alte“ und „neue Schule“ gespalten, aber seit 1869 [Syn. zu Pittsburg] wieder vereinigt, mit blühenden theologischen Seminarien in Princeton (Hodge, M'Cosh ꝛc.) und Newyork (Schaff ꝛc.). Eine Teilsekte der nordam. Presbb. bilden die seit Anf. d. Jahrhdts. unter methodist. Einflusse enstandnen Cumberland-Presbyterianer in Kentucky (jetzt etwa 2500 Gemeinden, mit einem besonderen, die Prädestinationslehre der Westminsterkonfession bestreitenden Glaubensbek.). Auf die Presbyterianer folgen der Stärke nach die Kongregationalisten (Seminar in Andover), die Episkopalen (nebst einer 1873 entstandenen Teilsekte: den antipuseyitischen „Reformierten Episkopalen“), die deutsch-Reformierten (Seminar in Mercersburg, Pa., wo früher Schaff wirkte), die holländisch-Reformierten — die Unierten (oder „deutsch-evangelischer Kirchenverein des Westens“, Seminar Marthasville, Missouri). Die Quäker (etwa 100,000 Mitglieder — in sich mehrfach gespalten, besonders seit 1827, wo Elias Hicks einen großen Teil der Sekte für seine ultrarationalistischen Lehren gewann, denen dann die „Evangelischen Freunde“ gegenübertraten); die Universalisten (etwa 40,000 M.) und Unitarier — die letzteren eine zwar kleine, aber viele tüchtige geistige Kräfte in sich schließende Gemeinschaft (Channing † 1842, Theod. Parker † 1860, Emerson † 1882), neuerdings in einigen ihrer Vertreter (J. Freeman Clarke, E. Abbot † 1884) dem positiv-biblischen Standpunkte sich nähernd, während die Unitarier Englands (Martineau, Greg ꝛc.) vielmehr immer skeptischer und pantheistischer werden.

8. Die Missionsarbeiten der Reformierten blühen zumeist unter der Pflege der zwischen 1790 und 1810 entstandenen englischen Gesellschaften, insbesondere der kongregationalistischen Londoner (Hauptschauplätze: Polynesien [J. Williams, der Apostel der Südsee † 1839]; China [Morrison, Milne ꝛc.]; Madagaskar [Ellis, Mullens]; Südafrika [Moffat, Livingstone † 1873]); der englisch-kirchlichen (besonders in Neu-Seeland [Marsden], Melanesien [Bischof Patteson], Westafrika [Bischof Crowther], Ostafrika, Nordwest-Amerika ꝛc.); der wesl.-methodistischen (besonders in Westindien, Ceylon, Polynesien ꝛc.); der schottisch-staatskirchlichen (besonders in Vorderindien [Duff, J. Wilson] und Südafrika); der schottisch-freikirchlichen seit 1843 (besonders in Süd- und Ostafrika, auf den Neuhebriden, in Syrien); der

schottisch-uniert-presbyterianischen seit 1847 (besonders auf Jamaika). — Sonstige namhafte reformierte Missionen sind die Niederländische, 1797 in Rotterdam gestiftet, seit 1813 selbständig und mit bedeutendem Erfolge auf den Sundainseln arbeitend (Miss. Kam auf Amboina; Riedel auf Celebes); die französische Société des missions évangeliques, gegründet 1824, mit gesegnetem Wirken unter den Bassuto in Südafrika (Miss. Casalis 2c.); der nordamerik.-kongregat. Board in Boston (vgl. o. S. 210) mit den Sandwich-Inseln, Ostindien, Ceylon, der asiatischen Türkei als Hauptschauplätzen seiner Thätigkeit; die nordamerikanische Baptistenmission, gegründet 1814, mit blühenden Missionsfeldern in Birmah unter den Karenen (Judson, Wade, Boardman, Mason), sowie in Vorderindien unter den Telugus; die methodistisch-episkopale Mission seit 1819; der presbyterianische Board seit 1837, u. s. f.

IV. **Neue Sektenbildungen.** *1.* Auf deutsch-lutherischem Boden führte das christlich-sozialistische Wirken des Chiliasten Christoph Hoffmann in Württemberg 1854 zur Stiftung „des deutschen Tempels" oder der Sammlung des Volks Gottes in Palästina (— seit etwa 1877 Spaltung dieser palästinischen Tempelgemeinde, wegen Abfalls des Stifters zu krass rationalistischen Ansichten). — Ein bayerisches Seitenstück zu dieser württembergisch-chiliastischen Auswanderung nach dem Osten suchte 1878 die „deutsche Auszugsgemeinde" Clöters, Pfarrers zu Illenschwang, in Szene zu setzen, aber mit noch schlechterem Erfolge.

2. Neue Methodisten-Sekten. a) Die Albrechts-Leute oder „Evangelische Gemeinschaft" in Amerika, gestiftet um 1803 von dem durch seine Anhänger ordinierten Müllerknechte Jakob Albrecht, neuerdings in Deutschland mit Erfolg missionierend. b) Die „Vereinigten Brüder in Christo", um dieselbe Zeit wie jene von Prediger W. Otternbein († 1813) gestiftet. c) Die Weinbrennerianer oder „Kirche Gottes", 1839 von dem exkomm. deutsch-reformierten Prediger Weinbrenner gestiftet, mit baptistischer Praxis. d) Die „protestantischen" Methodisten, 1830 in Leeds und Umgebung entstanden, durch Lossagung einer Anzahl Gemeinden von der Londoner Wesl. Predigerkonferenz wegen zu strenger Handhabung der Kirchenzucht durch dieselbe. e) Die Salvationisten (Salutisten) oder die Heilsarmee, gestiftet und geleitet von „General" W. Booth in London 1878; eine häßliche Karrikatur gerade des Edelsten am Christentum, aber trotz des allenthalben gegebenen Ärgernisses unaufhaltsam sich ausbreitend und schon zur Stärke von Hunderttausenden herangewachsen.

3. Kommunistische Sekten. a) Die Harmoniten Georg Rapps aus Ipfingen in Württemberg († 1847), gestiftet in der Nähe von Pittsburg 1804, seit 1823 in der Stadt Economy daselbst; b) Die Adventisten oder Adventionisten in Connecticut, gleich den Vorigen der Wiederkunft Christi als demnächstigem Ereignisse entgegensehend; c) die Perfektionisten oder Bibelkommunisten, um 1831 am Oneida-Bach in St. Newyork von Vater J. H. Noyes gegründet, mit dem (endlich 1879 wieder aufgegebenen) Grundsatz der „freien Liebe"; c) die Amana-Kommunisten, bei Buffalo um 1842 zusammengetreten, später übergesiedelt nach Jowa.

4. Die Mormonen oder Letztentags-Heiligen (Latter Day Saints), von

Joe Smith auf Grund des apokryphischen Book of Mormon 1829 in Newyork gestiftet, später nach Illinois und nach Smiths Tod († 1844) unter des neuen Propheten Brigham Young († 1877) Führung nach Utah übergewandert und zu Gründern ihres Neu-Jerusalem am großen Salzsee (Saltlake-City) geworden (1847), gesellen zu kraß chiliastischen Doktrinen baptistische Immersionspraxis sowie polygamistische Sitten hinzu (vgl. Symbolik) und erinnern auch in ihrem eifrigen Missionieren durch Entsendung von Aposteln in alle Welt an das wahnwitzige Treiben der Münsterer Wiedertäufer. Gegenwärtig ungefähr 144,000 Köpfe stark und immer noch eifrig Proselyten werbend (besonders aus Skandinavien, der Schweiz und Groß-Britannien), unterliegen sie mancherlei inneren Spaltungen, namentlich zwischen „Pluralisten“, die am polygamischen Prinzip festhalten, und Monogamisten.

5. Die Irvingianer, gegen 1832 in London vom schottisch-presbyterianischen Prediger Edward Irving († 1834) in London gestiftet, begründen mit ihrer die nahe Zukunft Christi lehrenden, apokalyptischen Weltansicht ihr Drängen auf Neubelebung der urchristlichen Charismen und Wiederherstellung der ursprünglich apostolischen Gemeindeverfassung (mit Aposteln, Propheten, Evangelisten und „Engeln“ oder Hirten). Sie missionieren angelegentlich für diese an den altkirchlichen Montanismus erinnernden Grundsätze, hie und da mit methodistischem Eifer, wenn auch unter Anwendung anderer Erweckungsmittel. Edelster, geistig bedeutendster Vertreter der Richtung in Deutschland: H. W. J. Thiersch, früher lutherischer Professor in Erlangen und Marburg, jetzt in Basel.

6. John Darby († 1882), der ziemlich gleichzeitig mit Irving im südlichen England besonders in Plymouth und Umgebung missionierend hervorgetretene Stifter der Darbystensekte (auch „Brüder“ [brethern], Plymouth-Brüder), strebte gleichfalls im Hinblick auf die als unmittelbar nahe erwartete Zukunft des Herrn nach Wiederherstellung des Urchristentums, aber entsprechend seinem strengen Calvinismus unter Festhaltung eines entschieden antihierarchischen, extrem independentischen Ideals — keine geistlichen Ämter, keine kirchlichen Zeremonien außer Taufe und Abendmahl, die jeder Laie spenden darf 2c.). Ausbreitung der Sekte besonders in Lausanne seit 1840, wo Darby dahin übersiedelte; später auch in Ostindien. Berühmtester jetzt lebender Darbyst (nicht etwa Baptist, wie öfter irrig behauptet worden) ist Georg Müller in Bristol, der „A. H. Franke des 19. Jahrhunderts“, Gründer von fünf großen Waisenhäusern seit 1834.

7. Der Spiritismus, mit religiös-sektenartigem Charakter seit Ende der 40er Jahre besonders in Nordamerika (durch Andrew Jackson Davis, den „Seher von Poughkeepsie“), später auch in Paris (besonders durch Rivail, genannt Allan Kardec † 1869), London (durch Home, Howitt u. a.) und in anderen Städten Europas ausgebreitet (in Leipzig seit etwa 1870 durch Graf Poninski und Dr. Gr. Konst. Wittig, Redakteur der „Psychischen Studien“). Er erneuert — im Gegensatze zu den letztbetrachteten, auf möglichst strenge Wiederherstellung des apostolischen Lebensideals der christlichen Urzeit ausgehenden beiden Parteien — vielmehr den wüsten Aberglauben urchristlicher Gnostikersekten und die listigen Goëtenkünste des Neuplatonismus, in der Mehrzahl seiner Repräsentanten eine mehr pseudo- und antichristliche als

christliche Erscheinung. Übrigens trägt er nicht festabgeschlossenen Sektencharakter, sondern bildet (ähnlich wie die Jüngerschaft A. Comtes, des Begründers des „Positivismus" † 1857) eine religiös-philosophische Richtung, ohne festen sozialen Verband oder bestimmte dogmatische Traditionen.

V. **Der römische Katholizismus.** *1.* Das Papsttum vor Pius IX. Der Wiederherstellung des Jesuitenordens durch die Bulle Sollicitudo omnium ecclesiarum (7. Aug. 1814) ließ der nach Rom zurückgekehrte Pius VII. eine Reihe weiterer Akte im Sinne der schroffsten hierarchischen Restaurationspolitik folgen. Er riß die deutsch-schweizerischen Kirchen, um sie dem Einflusse des freisinnigen Coadjutors Wessenberg zu entziehen, vom Bistum Costnitz los (1814), protestierte wider die Beschlüsse des Wiener Kongresses (1815), verdammte die Bibelgesellschaften als eine „Pest der Christenheit" 1817, und verbot die Bibel in neuere Sprachen zu übersetzen. Sein diplomatisch gewandter Staatssekretär Kard. Consalvi verhalf ihm zum Abschlusse mehrerer für die Interessen der Kurie günstiger Konkordate. — In ähnlichem Geiste regierte sein Nachfolger Leo XII. (della Genga, 1823—29), der die Verdammungssentenz wider die Bibelgesellschaft erneuerte, 1825 ein Jubeljahr mit reichen Ablaßspenden feierte, das Inquisitionsinstitut neu zu beleben suchte und einen Franziskaner Julius kanonisierte, weil er aus Fastenstrenge gebratene Vögel fliegen gemacht und andere Wunder gewirkt haben sollte. — Nur 18 Monate regierte Pius VIII. (Castiglioni, 1829—30), dem dann Gregor XVI. (1831—46) folgte, vorher Mauro Capellari und als solcher bereits 1799 durch eine überschwengliche Verherrlichung des päpstlichen Stuhls als eines Orakels der Unfehlbarkeit (in seiner Schrift Il trionfo della S. sede) bekannt geworden, später General des Camaldulenserordens. Er fand bei Antritt seines Pontifikats den Kirchenstaat im Gefolge der französischen Julirevolution arg beunruhigt durch das aufrührerische Treiben der italienischen Liberalen oder „Carbonari". Zweimal mußte Österreich durch militärische Intervention diese Unruhen ihm stillen, das zweitemal mittelst sechsjähriger Besetzung Bolognas, während ebensolang Ankona durch eine französische Flotte des Bürgerkönigs Louis Philippe besetzt gehalten wurde (1832—38). Sein schroffes Zelantentum verwickelte ihn in mehrfache Konflikte mit auswärtigen Mächten besonders in den Streit über die Mischehen mit Fr. Wilhelm III. von Preußen, der die ultramontanen Erzbischöfe Droste-Vischering von Köln und Dunin von Gnesen 1837—40 gefangen setzen ließ. Später begünstigte Gregor des Bischofs Arnoldi von Trier Ausstellung des s. g. hl. Rock (1844) und verdammte die infolge dieser abergl. ultramontanen Demonstration unter Führung von Ronge, Czerski ꝛc. entstandene Sekte der „Deutschkatholiken".

2. Pius IX., vorher Graf Mastai-Feretti, Kardinal seit 1840 (geb. 13. Mai 1792 zu Sinigaglia), Papst 1846—1878, also von allen Inhabern des Stuhls Petri der längstregierende, unter denen der neueren Zeit aber jedenfalls einer der bedeutendsten. Während des ersten der vier Entwicklungsstadien seines Pontifikats (1846—48; 1849—54; 1854—70; 1870—78) versuchte er im Sinne des Liberalismus der italienischen Moderati zu regieren, machte aber seit Ausbruch der französischen Februarrevolution 1848 nach dieser Richtung hin schlimme Erfahrungen: revolutionäre Erhebung der Römer; Austreibung der Jesuiten aus dem Kirchenstaate; Erdolchung des päpstlichen

Ministers, Grafen Rossi, durch einen Mazzinisten, 15. Nov. 48. Daher Flucht aus dem aufrührerischen Rom nach der neapolit. Festung Gaëta, und anderthalbjähriges Verweilen daselbst. Pius IX. wurde seit Wiederbefestigung seines Regiments mit französisch-österreichischer Hilfe (1850) um so eifrigerer Zelanti, warf sich ganz und gar jesuitischen Ratgebern, insbesondere dem Ordensgeneral P. Beckx (Nachfolger Roothaans seit 1853, Hauptförderer des modernen Marienkultus durch seinen „Monat der Maria", 1843, Begründer der Civiltá cattolica etc.) in die Arme und ließ den Kirchenstaat durch den Kardinal-Staatssekretär Antonelli († 1876) nach streng absolutistischen Grundsätzen verwalten. Aber von diesem sinkenden Schiffe der weltlichen Herrschaft des Papstes riß König Viktor Emanuel von Sardinien (1849—78) — Urheber freisinniger kirchenpolitischer Reformen in seinem Reiche durch das Ministerium Cavour (1852—61), insbesondere auch des für die neueren Kulturkämpfe anderer Länder vorbildlich gewordenen radikalen Klostergesetzes 1855 — bereits 1860 die nördlichen Provinzen los, sie seinem neuerrichteten Königreiche Italien einverleibend. Zehn Jahre später erlag der zuletzt nur notdürftig durch französische Bajonete geschützte Rest gleichzeitig mit Napoleons III. Kaisertum dem Ansturm nationaler Begeisterung (20. Sept. 1870), so daß Pius in seinen letzten acht Jahren († 7. Febr. 1878) als „Gefangener des Vatikan" auf die geistliche Gewalt sich beschränkt sehen mußte.

3. Das neue Mariendogma und das Vatikanische Konzil. Einem in Gaëta gethanen Gelübde zufolge verherrlichte Pius IX. am 8. Dec. 1854 seine himmlische Patronin, die Madonna, durch Proklamation ihrer unbefleckten Empfängnis als Dogma der katholischen Kirche gemäß scotistischer Lehre (wie solche am Jesuitenpater Passaglia einen gewandten Apologeten [in einem dreibändigen Werke] gefunden hatte und dann durch eine Versammlung von 192 Prälaten im Vatikan [20. Nov. — 4. Dezbr. 1854] gemäß Pius' Vorschläge sanktioniert worden war). Eine Reihe weiterer schroff reaktionärer Kundgebungen folgte; 1857: die Kondemnation der in Östreich und Deutschland, namentlich an der katholischen Fakultät zu Breslau durch J. B. Baltzer und Hubert Reinkens, vertretenen Philosophie A. Günthers (dieses weit harmloser und konservativer gearteten religiös-philosophischen Systems als die 22 Jahre früher durch Gregor XVI. verurteilte, mehr rationalisierende Lehre des Bonner Theologen G. Hermes); 1862, gelegentlich der Heiligsprechung einer Anzahl japanesischer Märtyrer (18. Jun.), ein feierlicher Protest von fast 200 Prälaten wider den Passaglismus (d. h. wider die von jenem Jes. Passaglia verteidigte Lehre von der Unwesentlichkeit, ja Schädlichkeit der weltlichen Herrschaft des Papstes); 1864: die Entsendung der „Syllabus-Encyklika" mit ihren wider 84 Irrlehren der Gegenwart — dabei auch solche wie die Grundsätze von der Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt, von der Freiheit der Wissenschaft, der bürgerlichen Gleichheit von Klerikern und Laien ꝛc. — gerichteten Anathemen; 1867 (29. Juni): die Feier des 1800jähr. Peter-Pauls-Jubiläums, mit üppigen Kundgebungen zur Verherrlichung des Papsttums. So vorbereitet wurde (1869—70, vom 8. Dez. des ersteren Jahres bis zum 10. Okt. des letzteren) das Vatikanische Konzil gehalten, das 20. ökumenische nach römischer Zählung (besucht von 767 Prälaten), welches in seiner 4. und letzten Plenarsitzung den Lehrsatz

von der Unfehlbarkeit des ex cathedra dozierenden Papstes verkündete (damals angenommen mit 633 gegen 2 Stimmen; dagegen fünf Tage vorher [13. Juli] mit nur 451, gegen 88 unbedingt und 62 bedingt verneinende) So wurden die auf stolze Selbstapotheose abzielenden Bestrebungen des jesuitisch geleiteten Statthalters Christi fast in eben dem Augenblicke gekrönt (18. Juli 1870), wo Napoleons III. Kriegserklärung an Deutschland das Zugrundegehen des letzten Rests der weltlichen Papstmacht (durch d. Einzug von Vikt. Emanuels Truppen in Rom, 20. Sept.) einleitete.

4. Leo XIII., vorher Kardinal Joachim Pecci, Erzbischof von Perugia (geb. 1810), erwählt und proklamiert drei Tage nach Pius Tode, den 10. Febr. 1878, mußte als vom Vorgänger ihm hinterlassenes Erbe außer der für die Unfehlbarkeit eingetauschten weltlichen Besitzlosigkeit eine Reihe schwieriger Verwicklungen antreten: den durch eben jenes Unfehlbarkeitsdekret hervorgerufenen „Kulturkampf in Preußen" (eingeleitet durch des Kultusministers Falk Schulaufsichtsgesetz vom Febr. 1872, durch das Ausweisungsgesetz gegen die Jesuiten vom 4. Juli dess. J., ferner durch die Maigesetze vom Jahre 1873, betreffend die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, die Ausübung der kirchlichen Disziplinargewalt über Kirchendiener nur durch deutsche Behörden, den Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel und den Austritt aus der Kirche; später 1874 ergänzt durch Einführung der obligatorischen Civilehe; 1875 gesteigert durch Ausweisung aller nicht der Krankenpflege dienenden katholischen Orden und Kongregationen, u. s. f.); die Bildung einer zwar numerisch schwachen, aber tüchtige geistige Kräfte in sich schließenden, von den Staatsregierungen beschützten Altkatholischen Kirche in Deutschland und der Schweiz seit 1871 (mit Prof. H. Reinkens [s. o.]) für Deutschland, und Prof. Herzog aus Luzern für die Schweiz als Bischöfen und mit angesehenen theologischen Vertretern wie Döllinger, Friedrich, Reusch, Langen rc.); dazu ein schon älteres Zerwürfnis mit Rußlands Regierung, welche ihren katholischen Klerikern seit 1867 den Verkehr mit Rom untersagt hatte. Die letzte Differenz hat Leo (Anf. 1883) glücklich behoben, mit Preußen dagegen trotz mehrfachen Entgegenkommens Kaiser Wilhelms (Anstellung einer Anzahl neuer Bischöfe rc.) eine zum vollen Frieden führende Verständigung noch nicht zu gewinnen vermocht. Dabei ist erst unter seinem Pontifikat (seit 1880) mit dem liberal regierten Belgien, sowie mit der französischen Republik (Minister. Ferry) der Kulturkampf aufs heftigste entbrannt. Des Papsts Haltung ist zwar eine diplomatisch geschmeidigere und höflichere, als die seines Vorgängers, gleicht aber doch in vielen Stücken der der früheren Zelanti; so wenn er das System des hl. Thomas v. Aquin als beste Philosophie empfiehlt, wenn er das Wühlen der Sozialdemokratie als vom Protestantismus verschuldet darstellt, rc. (Encykl. v. 1879).

5. Römische Missionen im 19. Jahrhundert. Gefördert teils durch die älteren Institute der Propaganda (s. ob. S. 189) und des Ordenswesens, teils durch einige neuere Missions-Gesellschaften, besonders die beiden durch Rührigkeit und große Geldmittel ausgezeichneten französischen des Picpusvereins in Paris (gestiftet 1805 durch Pierre Coudrin, bestätigt 1817) und der Lyoner Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens (sog. Sou-Gesellschaft, gestiftet 1822) hat die römische Kirche auf verschiedenen älteren und neueren

Schauplätzen, wie China, Hinterindien, Nordamerika, Algerien, Nubien ihr Missionswirken entfaltet, hie und da durch zahlreiche Martyrien ihrer Bekenner während harter Verfolgungszeiten glänzend (so in Tonkin 1837—39, in Korea 1866, in China, 1868—70), auf manchen Punkten aber auch unliebsam sich eindrängend und protestantische Missionsanfänge, besonders unter französischem Schutze, störend oder gar zerstörend (so früher auf den Marquesas- und Gesellschaftsinseln; neuerdings in Zentralafrika am Hofe Mtesas, auf Madagaskar ꝛc.). — Mehr fast noch blühen die Arbeiten der innerkirchlichen, wider den Protestantismus gerichteten Propaganda Roms, in Deutschlands besonders betrieben seit 1848 durch den Piusverein und seine Zweiganstalten Borromäus-V., Bonifazius-V. ꝛc. In Großbritannien (wo erst 1829 der die hartbedrückten Katholiken Irlands emancipierende Parlamentsbeschluß durchgesetzt werden konnte) hat diese Propaganda seit 1850 eine frei und stolz neben der anglikanischen ihren Bau aufrichtende katholische Hierarchie geschaffen; zuerst unter Erzbischof Wiseman von Westminster † 1865, dann unter Cardinalerzb. Manning (— gegenwärtig schon 23 katholische Bischöfe in England und Schottland). Ähnlich in Nordamerika, wo jetzt an 8 Mill. Katholiken unter ungef. 7000 Priestern leben.

VI. **Die morgenländische Kirche.** *1.* In der europäischen Türkei erscheint die bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts als „Heerde“ des Sultans tief erniedrigte orthodoxe Christenheit in einem langsam sich vollziehenden Emanzipationsprozesse begriffen, der mit der allmähligen Zerbröckelung des ottomanischen Reiches gleichen Schritt hält. 1833, zwölf Jahre nach Ausbruch des Freiheitskampfes wider die Türken, konstituierte sich die Kirche des hellenischen Königreichs, seit 1850 in ihrer Unabhängigkeit auch vom konstantinopeler Patriarchen anerkannt (mit einem Metropoliten in Athen, 10 Erzb. und 13 Bischöfen; die Hochschule Athen manche rührige theologische Kräfte insichschließend, z. B. Niceph. Kalogeras, Spiridion Lambros, Anastasius Kyriakos ꝛc.). Bulgariens Kirche hat 1872, unter ihrem Exarchen Anthimos, sich vom Patriarchen von Konstantinopel losgesagt. Fast ganz unabhängig steht desgleichen seit 1878 die Kirche Serbiens (unter ihrem Metropoliten zu Belgrad und 6 Bischöfen) da, sowie die des Nachbarkönigreichs Rumänien (mit 4 Bischöfen und 1 Metropoliten in Bukarest). — Gesamtzahl der griechischen Christen dieser nördlicheren Teile der Balkanhalbinsel etwa 11 Mill., derjenigen von Hellas 1½ Mill.

2. Rußlands orthodoxe Kirche (55—60 Mill. Seelen, ohne die 10 Mill. Raskolniken (vgl. S. 215), verharrt im ganzen bei dem gegen alle evangelisierenden Einflüsse von außen sich absperrenden System, wie Kaiser Nikolai (1825—55) im Gegensatze zu seinem Vorgänger Alexander I. es begründet hat. Doch erlangten unter Alexander II. (1855—81) wenigstens die Bibelgesellschaften wieder beschränkten Zutritt (1858). Angelentlicher freilich förderte sowohl dieser Kaiser als sein nunmehriger Nachfolger Alexander III. die von den jeweiligen Unterrichtsministern (besonders Graf Tolstoi) und dem hl. Synod ausgehenden Versuche zur Läuterung, Hebung und Belebung des russischen Kirchenwesens von innen heraus und nach seinen eigenen Prinzipien. Dahin gehören die in streng kirchlicher Form betriebenen Missionen unter den sibirischen ostasiatischen Völkerschaften, im Kaukasus, auf Japan ꝛc.; ferner

erschiedene Projekte zur Wiedergewinnung der Sektierer für die Staatskirche nsbes. seit dem kaiserl. Toleranz-Erlaß vom J. 1874, der die rechtliche xistenz der Raskolniken mittelst Einführung von Civilstandsregistern für ihre hen, Taufen rc. sicher stellt); ein „Verein der Freunde geistlicher Aufklärung", 872 in Petersburg begründet; verschiedene Bemühungen um Disziplinierung nd bessere theologische Bildung des Klerus rc. Eine wissenschaftliche Theo- gie mit einzelnen tüchtigen Repräsentanten beginnt neuestens sich zu regen Philaret, Metropolit von Moskau; Makarius Buljakoff, Erzbischof von Lit- auen, seit 1879 Metropolit von Moskau; Malyschewskij, Platonow, Bar- ow). — In bezug auf Überwindung des besonders im Beamtenstand, in öheren und niederen Adelskreisen eingerissenen, mit den Agitationen des anslavismus vielfach Hand in Hand gehenden praktischen und theoretischen ntichristentums und wilden Revolutionsgeistes (Nihilismus) bleiben der ortho- oxen Kirche noch viele schwierige Probleme gestellt, zu deren Lösung mit ren eigenen Mitteln allein sie keinenfalls befähigt erscheint.

Im allgemeinen außer Hagenbach, Henke, Nippold rc. S. 169): Kurtz, KG. f. Studierende, 8. A. (Lpz. 1881) II, 2. — K. Matthes, Allg. kirchl. Chronik, m. Fortsetzungen von Schmidt, Schulze, Stichart, Gerlach (seit 1855).

Deutscher Protestantismus. Kahnis, Lichtenberger (S. 216 f.); C. Schwarz, Geschichte der neuesten Theol., 1856; 4. Aufl. 1869; A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrh., Gotha 1867. ‖ Darstellungen der preuß. Unionsgeschichte, und zwar a) unionsfreundl.-apologetische: Jul. Müller, Die ev. Union rc. 1854; F. Brandes, Gesch. der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg. Bd. II, 1873; Joß, Die Vereinigung evang. Kirchen 1877; Mücke, Preußens landeskirchl. Unionsentw. seit Fr. Wilhelm III., 1879. Wangemann, Una Sancta, sieben Bücher, Berl. 1883 f. (histor. Inhalts bes. B. 2. 3 [nebst Excurs] sowie B. 6. 7). b) Kritische vom luth.-konf. Standpunkt: Scheibel, Gesch. der neuesten Un., 1834 (vgl. Allg. ev.-luth. KZ. 1883, Nr. 37); Rudelbach, Ref., Lutherth. u. Union, 1839; Wangemann, Sieben BB. preuß. KG. 1859 f.; J. Stahl, Die luth. Kirche und die Union, 1859; F. Uhden in der Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 1866—68. Ders., Die Lage der luth. K. in Deutschland, kirchengeschichtlich erwogen, Hannov. 1883. ‖ Biogr. Schleiermachers v. Schenkel (1868) u. Dilthey (I, 1870), Steffens' v. Petersen (1884), Neanders v. Krabbe (1852) u. Rauh (1865), Hengstenbergs v. Bachmann (1876 ff.), Rothe's v. Nippold (1873 f.), Nitzschs v. Beyschlag (1872), Tholucks v. L. Witte (1884 f.), Wicherns v. Krummacher (1882) u. Oldenberg (1882 f.). ‖ D. Schmidt, Der deutsche Protestantenverein, Gütersl. 1873; K. Zimmermann, Der Gust.-Ad.-Verein (1878); H. F. v. Criegern, Der Gust.-Ad.-Verein in den ersten 50 Jahren seines Bestehens (1882).

Außerdeutscher Protestantismus. Monographien über Skandinavien von M. Lüttke (Die kirchl. Zustände in d. skand. Ländd., 1864); über Schweden insbes. von A. Berggren (Überblick rc., Lpz. 1884); über die Schweiz v. H. v. d. Goltz (Genfs Kirche im 19. Jahrh., Basel 1862 u. Finsler (Theol.-kchl. Entwickl. d. deutsch-ref. Schw., Zürich 1881); über Holland von A. Köhler 1856 u. Hofstede de Groot (1870); über Österreich-Ungarn v. Kühne (1881); über Schottland v. Sack (1844) u. Köstlin (1852); über England v. Reinh. Pauli (Geschichte Englands seit 1814, 3 B., Lpz. 1864 f.), Uhden (1843), Petri (Puseyism., 1843), Mettgenberg (Ritualism. u. Romanism. 1877), Mozley (Reminiscences of Oriel College etc., Lond. 1882). W. Palmer (Narrative of events connected with the publicat. of the Tracts for the Time, Lond. 1884); R. Budensieg (Tractarianism., Puseyism., Ritualism. — Preuß. Jahrbb. 1883); über Frankreich v. Dammann (Ztschr. f. hist. Theol. 1850), Guizot (Méditations etc., 1866); über Nordamerika (vgl. S. 216) von Ph. Schaff (1854), H. Dixon (New Amerika, 8. ed. Lond. 1869), J. G. Pfleiderer (Amerik. Reisebilder, 1882; sowie zur Kritik davon die luth. „Beleuchtung" v. A. Späth, Philadelphia 1883). Ferner die Biogrr. Grundtvigs v. Pry (1871) u. Kaftan (1876); Martensens v. ihm selber (1883 f.); A. Vinets v. Rambert (franz. Laus. 1874), Astié (1880), Chavannes (franz. 1883) u. J. Cramer (holld. 1832), Chalmers' v. Hanna (1850), Ramsay (3. A. 1866) und Todd (1870), Kingsley's v. s. Gattin (Gotha 1879), Maurices v. s. Sohn (Lond. 1884), Taits v. Benham (1883), Puseys v. Liddon (1883), Walthers v. Rud. Hofmann (Gütersl. 1881).

Zur Sektengeschichte vgl. bes. G. Plitt, Die Albrechtsleute (1877); Jüngst, Die ev.

Kirche u. die Separatisten und Sektirer der Gegenwart (1881); Leop. Katscher, Die mod. Erlöser (Salvationisten): Unsere Zeit 1884, H. I u. III); Nordhoff, The communistic Societies of the United States (Lond. 1875); E. Miller, Hist. and Doctr. of Irvingism., 2 t., Lond. 1878; Grunewald, Die Darbysten (Jahrb. f. deutsche Th. 1870); R. v. Schlagintweit, Die Mormonen (1874); L. Schneider, Der neuere Geisterglaube (Spiritism.), 1882; Frz. Splittgerber, Zur Würdigung u. zum Verständniß des Spiritism., (Ev. Kirchenz 1882. 83).

Prot. Missionsgeschichte (vgl. schon o., S. 216). Burkhardt, Kl. Missionsbiblioth., 2. A. v. Grundemann, 4 B., 1876—81. Gundert, Die ev. Miss., Stuttg. 1881; M. Waas, Die ev. Heidenmiss. im 19. Jahrh. (Kirchl. Monatsschr. 1884, H. 8). C. Stolz, Die Basler Miss. in Ostindien. Festschrift 2c. Basel 1884. Warneck, Abriß einer Gesch. der prot. Miss., 2. A. Lpz. 1883; vgl. dess. Prot. Beleuchtung der röm. Angriffe auf die ev. Heidenmiss., Gütersl. 1884.

Römische Kirche. Außer Brosch, H. Schmid 2c. (o., S. 218) sowie Nippold (II, S. 169) bes. F. Nielsen, D. röm. K. im 19. Jahrh. I. Das Papstth., 1878. II. Aus dem inn. Leben 2c. 1882.

Biogr. Pius IX. v. Hasemann, R. Pfleiderer, Maguire (engl.), Gillet (frz.), Zeller (desgl.), Förster (im Bew. d. Gl. 1878), bes. ausf.: Max Stepischnegg, Fürstbisch. v. Lavant, P. IX u. s. Zeit, 2 B., Wien 1879 f. — Gesch. des Vatikan. Concils v. Friedrich, B. I. (altkath.), des Altkatholicismus v. Th. Förster (Goth. 1879), Chr. Bühler (Leiden 1880) u. W. Beyschlag (2. A., Halle 1883); des preuß. Culturkampfs v. L. Hahn (1881) und F. X. Schulte (2 B., 1877, altkath.). — Biogrr. A. Günthers v. Knoodt (1881), J. B. Baltzer's v. Friedberg (1872), Diepenbrocks v. Reinkens (1881), Lammenais v. Ricard (frz., Par. 1881), A. Comtes v. Robinet (1860) u. Littré (1863), Lacordaire's von Montalembert (frz., Par. 1862), Chocarne (desgl., 6. éd. 1880) u. Bleibtreu (1873), Montalemberts von Fribol. Hoffmann (1876), J. H. Newmans von diesem selbst (Apologià pro vita sua, 1865) und von Buddensieg (Ztschr. f KG. 1881).

Griech. Kirche. C. Pischon, Die Verfass. der griech. K. in der Türkey (Studd. u. Kr. 1864); Schmeidler, Gesch. des KR. Griechenl. (Heidelb. 1877). || Makarij, Gesch. der russ. Kirche, 9 B. 1848—79; Philaret, KG. Rußlands, 2 B., deutsch v. Blumenthal (1872); Dolgorukow, La verité sur la Russie (1860); H. Dalton, Ev. Strömungen in der russ. K. der Gegenwart 1881; Gerbel-Embach a. a. O. (S. 218); v. d. Brüggen, Die ev.-relig. Beweg. in Rußl. (Deutsche Rundschau 1883, H. IV).

C. Die historische Theologie.

---

3. Archäologie, Dogmengeschichte und Symbolik der christlichen Kirche

dargestellt von

Lic. Viktor Schultze,
a. ö. Professor der Theol. in Greifswald

Lic. Paul Zeller,
Pfarrer zu Waiblingen bei Stuttgart.

Dr. Gezelius von Scheele,
o. ö. Professor der Theologie zu Upsala.

Inhalt.

Die christliche Archäologie.

1. Einleitung in die christliche Archäologie.

I. **Begriff, Quellen, Geschichte.** Die christliche Archäologie oder Altertums-
nde ist eine Hilfswissenschaft der Kirchengeschichte und begreift die wissen-
aftliche Erkenntnis und Darstellung der Formen, in welchen sich das kirch-
je und christliche Leben der Vorzeit nach Seite der Verfassung, des Kultus,
: Sitte und der Kunst ausprägt. Die Bezeichnung *ἀρχαιολογία* (zuerst bei
ato, Hippias maj. 14 ed. Bip.) und der lateinische Parallelausdruck anti-
itates greifen im klassischen und im nachklassischen Sprachgebrauche weiter,
ofern sie das ganze Gebiet geschichtlicher Vergangenheit bezeichnen; erst in
ierer Zeit und in ihrer Anwendung auf unsere Disziplin haben sie den
engerten Umfang erhalten, unter dem wir sie jetzt fassen. Die von dem
apolitanischen Gelehrten Pelliccia vorgeschlagene Benennung politia eccle-
e christianae hat sich nicht Geltung verschaffen können; sie ist in der That
nig empfehlenswert.

Objekt der Archäologie ist das kirchliche und christliche Leben zunächst
Umfange der griechisch-römischen Bildungsformen. Demnach würde sich
s im großen und ganzen abschließende Grenze desselben der Ausgang des
Jahrhunderts (Zeitalter Gregors des Großen) ergeben. Der Ausdehnung
r Disziplin auch auf das Mittelalter (Augusti) steht nicht ein prinzipieller
nderungsgrund entgegen (vgl. das vom Herausgeber I, S. 67 Bemerkte),
ndern allein die vorzüglich durch Bingham zur Geltung gebrachte und
genwärtig fast allgemein befolgte Praxis, der auch wir uns anschließen.
ne unterscheidende Benennung der Archäologie des Mittelalters einerseits
d der diesem vorausgehenden christlichen Jahrhunderte andererseits steht,
e wünschenswert sie auch ist, noch aus. Dagegen läßt sich die Eingliederung
h des zwischen dem Ausgange des Mittelalters und der Gegenwart lie-
nden Zeitraumes (Rosenkranz, Piper, Guericke) nicht rechtfertigen, da die
ten vier Jahrhunderte in unserer Vorstellung eben als „neuere" Zeit gegen-
er der mittleren und der alten bestehen. Nicht minder ist die vereinzelt
suchte Einschränkung der Archäologie auf die vorkonstantinische Zeit (Bebel,
alch) abzuweisen.

Die älteren mechanischen Teilungen des Stoffes (Baumgarten: 1) de
minibus sacris; 2) de temporibus sacris; 3) de locis et vasis sacris;

4) de actionibus sacris; 5) de disciplina sacra; 6) de libris vestibus rebusque reliquis sacris), die noch bis in die neuere Zeit hinein mit unwesentlichen Modifikationen Anwendung gefunden haben, sind unbrauchbar. Der reiche Inhalt des altchristlichen Lebens, soweit er Objekt der Archäologie ist, ordnet sich am zweckmäßigsten nach Analogie der klassischen Altertumswissenschaft unter die Hauptteile: 1) Archäologie der kirchlichen Verfassung und Verwaltung; 2) Archäologie des kirchlichen Kultus; 3) Archäologie des christlichen Lebens; 4) Archäologie der christlichen Kunst.

2. Die Quellen der christlichen Archäologie sind literarische (der gesamte Komplex der altkirchlichen Literatur) und monumentale. Letztere stellen sich näher dar als Bauwerke, Bilder (Malereien, Skulpturen, Mosaiken, Graffiti) und Inschriften. Der hohe Wert dieses reichhaltigen, in stetem Wachstum begriffenen Quellenmaterials liegt vorzüglich darin, daß es fast in seinem ganzen Umfange unmittelbar aus der christlichen Gemeinde hervorgegangen und demnach der treueste Reflex des christlichen Lebens nach seinen verschiedenen Seiten hin ist. Trotzdem hat man erst in neuerer Zeit angefangen, die Monumente in den Dienst der christlichen Altertumswissenschaft zu stellen, und es hat sich eine eigene Disziplin ausgebildet, die wir im folgenden als monumentale Archäologie im Unterschiede von der allgemeinen bezeichnen. Ihren Hauptinhalt macht die Katakombenforschung aus.

3. Die Geschichte der christlichen Archäologie als einer Wissenschaft beginnt mit dem Reformationszeitalter. Im Mittelalter finden sich nur dürftige Ansätze dazu; über sachlich beschränkte Ausführungen, hauptsächlich liturgischen Inhaltes, ist man nicht hinausgekommen (Isidor v. Sevilla † 636; Durandus † 1294). Die Magdeburger Centuriatoren legten den ersten Grund zu der Disziplin, indem sie in ihrem großen Geschichtswerke in den einzelnen Centurien auch kirchlich-archäologische Abschnitte brachten. Baronius folgte ihnen auf diesem Wege in seinen Annalen; die einschläglichen Kapitel stellte 1603 Schulting zu einer Art Handbuch zusammen unter dem Titel: Epitome annalium ecclesiasticorum C. Baronii continens thesaurum sacrarum antiquitatum. Erscheint bis dahin die Archäologie als ein unselbständiger Teil der Kirchengeschichte, so unternahm der Straßburger Professor der Theologie Baltasar Bebel 1669 eine gesonderte Behandlung derselben und eröffnete ihr damit die Bahn zu einer freiern Entwicklung, welche über das wenig bedeutende Lehrbuch von J. A. Quenstedt (1699) hinweg der Anglikaner Joseph Bingham († 1723) in einem durch staunenswerte Quellenforschung und nüchterne Darlegung ausgezeichneten Werke zu einer Höhe führte, die seitdem nur in Einzelheiten überschritten worden ist, ein Werk, das für die Folgezeit auch in Kreisen maßgebend wurde, welche das protestantische Bekenntnis des Verfassers nicht teilten. Kürzere Bearbeitungen des Stoffes gaben nach ihm auf protestantischer Seite J. G. Walch und J. S. Baumgarten; auf katholischer Mamachi, F. X. Mannhardt und Aurel. Pelliccia.

Eine neue Belebung und im großen und ganzen befriedigende Weiterführung in das Gebiet des Mittelalters hinein erfuhr die Disziplin durch Chr. W. Augusti († 1841), hinter dessen zahlreichen Arbeiten auf diesem Gebiete das umfassende und polemisch gerichtete Werk des Katholiken Binterim weit zurücksteht. Aus neuerer Zeit sind zu nennen die im allgemeinen

hl in der Anlage aber nicht inhaltlich selbständigen Schriften von K. höne, F. H. Rheinwald, W. Böhmer und besonders Ferd. Guericke.

Allgemeine Literatur.

F. X. Kraus, Über Begriff, Umfang, Geschichte der christl. Archäologie und die Bedeutung der monument. Studien f. die hist. Theol. Freiburg 1879.
Vict. Schultze, Kritische Übersicht über die kirchlich-archäol. Arbeiten aus den Jahren 1875 bis 1880 (Zeitschr. f. Kirchengesch. III, 2, 3; V, 3).
Hasenclever, Über den gegenwärtigen Stand der christlich-archäol. Forschung (in d. Bericht über d. Thätigkeit d. wissensch. Predigervereins d. ev. Geistl. Badens 1884 S. 3 ff.).

B. Bebel, Antiquitates ecclesiae in tribus p. Chr. n. saeculis, Straßb. 1669. — Antiquitates ecclesiae in quarto p. Chr. n. saec. 1679.
J. A. Quenstedt, Antiquitates biblicae et ecclesiasticae, Wittenb. 1699.
J. Bingham, Origines eccl. or the antiquities of the christian church, Lond. 1708–22, 8 Bde.; 2. Aufl. 1726, 2 Bde. in Folio; eine lateinische Übersetzung des Ganzen von J. G. Grischow, Halle 1724—1738 in 10 Quartbänden.
Buddeus u. J. G. Walch, Compendium antiq. eccl., Leipzig 1733.
Mamachi, Origines et antiquitates christ. Rom 1749 ff. 5 Bde. 2. Aufl. 1841 ff. — De' costumi de' primitivi cristiani, Rom 1753 ff. (deutsche Ausg. 1796).
F. X. Mannhart, Lib. sing. de antiquitatibus christ., Augsb. 1767.
J. S. Baumgarten, Primae lineae breviarii antiquitatis christ. Halle 1766. — B.'s Erläuterung des christl. Alterthums herausgegeb. v. Bertram, Halle 1768.
A. Pelliccia, De christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia, Neapel 1777 (v. Ritter u. Braun, Köln 1829 ff.).
Chr. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. Lpz. 1817 ff. 12 Bde. — Lehrbuch der christl. Alterthümer für akad. Vorlesungen 1819. — Handbuch der christl. Archäologie 1836, 3 Bde. — Beiträge zur christl. Arch. u. Liturgik, Lpz. 1841 ff. 2 Bde.
Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkk. der christkath. Kirche, Mainz 1825 ff. 12 Bde.
K. Schöne, Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebräuche u. Einrichtungen der Christen, 2 Bde. Berl. 1819.
Rheinwald, Kirchl. Arch. Berl. 1830.
Locherer, Lehrb. der christl. kirchl. Arch. Frankf. 1832.
W. Böhmer, Die christl. kirchl. Alterthumswissensch. Breslau 1836, 2 Bde.
F. Guericke, Lehrb. der christl. kirchl. Arch. Berl. 1847; 2. Aufl. 1859.
F. H. Krüll (kath.), Christl. Altertumkunde, Regensb. 1856.
Chr. Richter, Handbuch der christl.-kirchl. Arch. f. Freunde d. kirchl. Lebens, Langens. 1882.
A. Λάτα, Χριστιανικὴ ἀρχαιολογία ἐρανισθεῖσα καὶ ἐκδοθεῖσα. I. Athen 1883.

Literatur zur monumentalen Archäologie.

Bianchini, Demonstratio historiae eccl. comprobatae monumentis, Rom 1752, 3 Bde.
Raoul-Rochette, Trois Mémoires sur les antiquités chrét. (Mém. de l'Académie des Inscript. XIII. 1838).
Didron, Annales d'archéologie chrét. Paris 1844 ff.
Martin u. Cahier, Mélanges d'archéologie. Paris 1847 ff.
Mozzoni, Tavole cronologiche della storia della chiesa, Vened. 1856 ff.
G. B. de Rossi, Inscriptiones christ. urbis Romae, I. Rom 1861. — Bullettino di archeol. cristiana. Rom 1863 ff. (vierteljährige period. Zeitschr.).
F. Piper, Myth. und Symbolik der christl. Kunst, Weimar 1847 ff. 2 Bde. — Einleitung in die monumentale Theologie, I. Gotha 1867. — Verschiedene Aufsätze in dem „Evgl. Kalender". Berlin 1857 ff., u. f.
E. Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule, Paris 1856 ff. 2 Bde. — Manuel d'Épigraphie chrét. d'après les marbres de la Gaule, Paris 1858. — Les Martyrs chrét. et les supplices destructeurs du corps, Par. 1876, und Verschiedenes in der Revue archéologique, u. f.
Mariott, The testimony of the Catacombs, Lond. 1870.
R. Garrucci, Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa, Prato 1873 ff. 6 Bde. — Zahlreiche Aufsätze in der Civiltà cattolica.
F. X. Kraus, Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen, Lpz. 1872. — Das Spottcrucifix vom Palatin und ein neuentdecktes Graffito, Freib. 1872.
Victor Schultze, Archäol. Studien über altchristl. Monumente, Wien 1880. — Der theol. Ertrag der Katakombenforschung. Lpz. 1882.

[illegible]. Die altchristlichen Monumente als Zeugnisse für Lehre und Leben der Kirche [illegible] 1891 S. [illegible] ff.

[Die [illegible] zu den folgenden Abschnitten gehörigen [illegible].]

Sammelwerke und Wörterbücher.

Volbeding, Index dissertationum programmatum et libellorum, quibus singuli historiae N. T. et antiquit. eccl. loci illustrantur. Lpz. 1849. — Thesaurus commentationum selectarum [illegible] antiquitates christ. illustrantium. Lpz. 1847.

H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunst-Archäol. des deutsch. Mittelalters. 4. Aufl. Lpz. 1868; 5. Aufl. 1883. Archäol. Wörterbuch. 2. Aufl. Lpz. 1877.

Martigny, Dictionnaire des antiquités chrét. 2. Aufl. Paris 1877.

Smith u. Cheetham, Dictionary of Christian Antiquities. Lond. 1875 ff. (vgl. Handb. I, 119).

W. Müller u. E. Mothes, Illustriertes archäol. Wörterbuch u. Lpz. 1877 f.

F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer. Freib. 1879 ff. mit Zugrundelegung von Martigny.

Herzog-Plitt, Real-Encykl. 2. Aufl. Lpz 1877 ff. PRE.[2]

Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon. 2. Aufl. v. Cardinal Hergenröther u. F. Kaulen. Freib. 1880 ff.

2. Archäologie der kirchlichen Verfassung und Verwaltung.

I. **Die Gemeinde in ihrer Einheit.** Die christliche Gemeinde stellt die Gesamtheit der durch die Taufe auf Grund des Bekenntnisses zu Jesu Christo in geistiger Einheit zusammengeschlossenen Gläubigen dar, die im Neuen Testament vorwiegend *ἅγιοι, ἐκλεκτοί, πιστοί* (*πιστεύοντες, πιστεύσαντες*), *ἀδελφοί* genannt werden (z. B. Röm. 1, 7; 1 Petri 1, 15; 2 Tim. 2, 10; 1 Tim. 4, 3; Akt. 9, 32). Im nachapostolischen Zeitalter erscheint im Verkehr der Gläubigen untereinander die Bezeichnung *ἀδελφοί*, fratres (daher die Gemeinde cuncta fraternitas, ecclesia fratrum) besonders beliebt, während *πιστοί*, fideles hauptsächlich angewandt wird, um den Gläubigen im Unterschiede von Nichtchristen oder Katechumenen zu bezeichnen (Inschr. aus Catania: . . . pagana nata . . . fidelis facta). Der Name *Χριστιανοί*, Christiani (vlg. Chrestiani), der Gemeinde von außen und zwar zuerst in Antiochien zugetragen (Akt. 11, 26; vgl. 26, 28) und die gebräuchlichste Benennung der Gläubigen seitens der Heiden (Tacit. Ann. XV, 44: quos .. vulgus Christianos appellabat), ist erst in nachkonstantinischer Zeit von jenen allgemein als Selbstbezeichnung aufgenommen worden. Die vereinzelt vorkommenden Namen *Ναζωραῖοι* und *Γαλιλαῖοι* sind wohl jüdischen Ursprungs; doch machten auch die Heiden (Julianus Apostata) gelegentlich Gebrauch davon, um das Christentum dem Hellenismus gegenüber als Unkultur zu charakterisieren. Ausdrücke endlich wie *ἄθεοι*, desperati, asinarii (vgl. Tertull. Apol. c. 10; Min. Fel. c. 9. 28 und das palatinische Spottkruzifix), *Σιβυλλισταί* beruhen auf falscher Beurteilung der christlichen Religion und Religiosität und sind nie allgemein gebräuchlich gewesen.

Die christliche Gemeinde war das Resultat des Erlösungswerkes Christi. Ihre rechtliche Stellung zu den staatlichen Gewalten, unter denen sie lebte, blieb seitens dieser vorläufig ungeregelt: mit den zahlreichen Religionen und Sekten, welche das römische Weltreich umschloß, genoß das Christentum zwar nicht gesetzliche, aber faktische Duldung, ohne in der Form staatlich anerkannter Begräbnisgenossenschaften (de Rossi) oder gewerblicher Verbände (Heinrici) Schutz suchen zu müssen, bis unter Trajan c. 112 die römische Staatsregierung Veranlassung nahm, seine Existenzberechtigung förmlich zu verneinen.

iefes staatsrechtliche Verhältnis ist trotz des wohlwollenden Verhaltens ein- ner römischer Herrscher bis Konstantin d. Gr. dasselbe geblieben; von diesem t wurde dem Christentum dauernd staatliche Duldung gegeben, und auf rund dieser Thatsache und unter persönlicher Gunsterweisung des Kaisers d seiner Söhne entwickelte sich das Christentum rasch zur Staatsreligion d trat die Erbschaft der alten römischen Staatsreligion mit ihren Privi- gien, aber auch mit ihrer Abhängigkeit von dem Staate an. Eine Folge r geänderten Lage war es, daß die Kirche nun auch durch den Staat so- hl wie durch private Zuwendungen finanziell sicher gestellt wurde, während vorher gezwungen war, die Mittel, welche sie brauchte, durch freiwillige aben, die sowohl in Barzahlungen wie in Naturalien bestanden und für man bald im Alten Testament die dogmatische Begründung fand, auf- bringen. Der Ertrag der kirchlichen Einkünfte bildete den Inhalt der arca clesiastica; die Verwaltung (sancta administratio) lag in der Hand des ischofs, der dieselbe durch die unterstellten Organe, in der Regel durch die iakonen bezw. den Archidiakonus ausführen ließ.

Die kirchliche Gemeinschaft kam, abgesehen von dem kleineren Kreise ottesdienstlicher Versammlungen, äußerlich zum Ausdruck in regelmäßigen der außergewöhnlichen Versammlungen (σύνοδοι, concilia). Dieselben umfassen ntweder die bischöfliche Diözese oder eine oder mehrere Provinzen oder die esamte Kirche (ökumenische Konzilien). Die Zahl der letzteren, die schon früh as höchste Ansehen genossen und deren Beschlüsse als inspiriert angesehen wurden (Leo I.: instruente spiritu sancto), beträgt in den ersten sechs Jahr- hunderten 5, nämlich: Nicäa 325, Konstantinopel I 381, Ephesus 431, Chal- cedon 451, Konstantinopel II 553. Dazu kommen aus späterer Zeit: Kon- antinopel III 680, Nicäa II 787, Trullanum II (Quinisextum) 692 (von den ömern nicht anerkannt), Konstantinopel IV 869 (von den Griechen nicht an- kannt). Die Berufung dazu erfolgte seitens der kaiserlichen Regierung; ich führten der Kaiser oder kaiserliche Kommissäre den Vorsitz, während die orlagen, die Leitung der Debatten und der Abstimmung, also die innere eite des Konzils dem bischöflichen Präsidium überlassen war. Die Bestä- gung der Beschlüsse (ὅροι, definitiones), welche δόγματα, σύμβολα hießen, so- rn sie dogmatischen, κανόνες, wenn sie kirchenrechtlichen Inhaltes waren, nd von den berechtigten Teilnehmern des Konzils unterschrieben wurden, llzog der Kaiser. Der kirchenrechtliche Stoff, welchen die allgemeinen wie e engeren Konzilien ergaben, wurde schon frühzeitig in Sammlungen zu- mmengeschlossen (die apost. Konstitutionen und Kanonen 3.—5. Jahrh.), f Grund deren am Ende des 5. oder am Anfange des 6. Jahrhunderts im bendlande der Abt Dionysius Exiguus ein größeres Korpus (codex Dionysii) rstellte, das zu hohem Ansehen gelangte und bald zahlreiche echte und un- te Zusätze erhielt. Für das Morgenland fertigte eine ähnliche Arbeit an der tiochenische Presbyter Johannes Scholastikus (seit 565 Patriarch in Kon- ntinopel) unter dem Titel σύνταγμα κανόνων, die später von ihm mit einem szuge aus kirchlichen Gesetzen in den Novellen Justinians zu dem Nomo- non (νομοκανόνες) vereinigt wurde.

Weiterhin sind als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft die offiziellen rrespondenzen zu betrachten, in denen einzelne Diözesen bezw. deren Bi-

schöfe miteinander verkehrten, sowie die an bestimmte Personen ausgehändigten Empfehlungs- oder Beglaubigungsschreiben (literae communicatoriae, canonicae, formatae). Diese letzteren hatten, um einer Fälschung vorzubeugen, eine bestimmte Form. Vorzüglich waren die von Alexandrien aus erlassenen *γράμματα πασχάλια* (epistulae paschales), welche den Tag der Osterfeier zur Kenntnis brachten, ein Zeichen der kirchlichen Einheit und Gemeinschaft. Charakteristisch für diesen ganzen brieflichen Verkehr Optatus: totus orbis commercio formatarum (scl. literarum) in una communionis societate concordat.

II. **Die Gemeinde in ihrer Gliederung.** Die prinzipielle Gleichheit aller innerhalb der Gemeinde (1 Petri 2, 9; Apok. 1, 6) wird im Neuen Testament durch den daselbst gesetzten Unterschied von Leitenden und Geleiteten (*ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, ἡγούμενοι, ποιμένες — λαός, ποιμνίον, πλῆθος τῶν πιστῶν* u. s. w.), über denen bezw. neben denen noch die Apostel, die ordnungsmäßigen Gemeindelehrer (*διδάσκαλοι*), die *προφῆται* und die *εὐαγγελισταί* stehen, nicht verletzt. Jene Scheidung ergab sich als eine selbstverständliche aus dem Charakter der Kirche als eines sittlich-religiösen Organismus. Indeß erfährt sie im 2. Jahrhundert schon in der Weise eine Steigerung und neue Begründung, daß das von allen Gläubigen prädizierte Priestertum auf die Lehrenden und Leitenden beschränkt wird, und nach Analogie des alttestamentlichen Priestertums eine mit besonderen Vorrechten ausgestattete geistliche Beamtenschaft, deren Angehörige sich als den Stand, als die erste Rangklasse, *κλῆρος* (clerus, clerici), ordo (o. ecclesiae, ecclesiasticus, sacerdotalis) bezeichnen, sich herausbildet, welchem die Gemeinde als *λαός*, plebs entgegengesetzt wird. Indes hat die Idee des allgemeinen Priestertums auch noch in einer Zeit gelegentlich Ausdruck gefunden, welche jene Entwicklung als abgeschlossen hinter sich hatte (Irenäus, Chrysostomus).

Über das Niveau der Gemeinde erheben sich ferner im 3. Jahrhundert die Konfessoren, die Märtyrer und die Asketen, jedoch nicht verfassungsmäßig, und im Verlaufe des 4. Jahrhunderts die Anachoreten und die Mönche. Auch einzelne Stände und Kongregationen der antiken Gesellschaft, obgleich zum teil ursprünglich durch die alte Religion geschaffen, dauern in der Kirche und in dem christlichen Staate mit ihren früheren Namen fort, wie die flamines (auf einem nordafrikanischen Grabsteine: flamen perpetuus christianus) und die sacerdotales.

III. **Die kirchlichen Ämter im allgemeinen.** Insofern jede geordnete Gemeinschaft einer bestimmten Organisation und Verfassung bedarf, setzten die Apostel in den von ihnen gegründeten Gemeinden Beamte zu dem Zwecke ein, die kirchlichen Angelegenheiten des betreffenden Verbandes von Gläubigen zu leiten (Akt. 14, 23; Tit. 1, 5, vgl. Clem. Rom. I, 42). Die anfangs mit sehr einfachen Mitteln arbeitende Verwaltung wurde in dem Maße, als die Gemeinden anwuchsen, komplizierter und gestaltete sich schon frühzeitig fast in ihrem ganzen Umfange zu einem Vorrechte des Klerus. Dieser klerikale Stand, dessen Organisation sich zwar nicht ganz ohne Einfluß synagogaler Verfassung, aber doch vorwiegend unter bestimmter Einwirkung der vorhandenen politischen Regierungs- und Verwaltungsformen vollzogen hat, stuft sich schon frühzeitig in zwei Ordnungen ab, für welche später die Bezeichnungen ordines majores und ordines minores üblich geworden sind. Zu jenen zählen die Bischöfe, Pres-

byter und Diakonen, zu diesen sämtliche übrigen Kleriker. Daneben verfügt die Kirche über eine Anzahl von Beamteten (Katecheten, Hermeneuten, diplomatische Agenten), die zwar in der Regel, aber nicht notwendigerweise dem Klerus angehörten. Die Übernahme eines kirchlichen Amtes wird schon im Neuen Testament von den Bedingungen reiner Lehre, unbescholtenen Wandels und persönlicher Befähigung, in einzelnen Fällen auch eines bestimmten Alters abhängig gemacht (Akt. 6, 3; 1 Tim. 3, 2 ff.; 5, 9 ff.; Tit. 1, 5 ff.). Diese Kandidaturnormen, die indeß in ihren Einzelheiten nicht immer allgemein giltig waren, erfahren im Laufe der Zeit eine Spezialisierung und Verschärfung; die Praxis und die Einwirkung alttestamentlicher Verordnung führt neue ein (Ausschluß von Pönitenten, Lapsi, in nahen Verwandtschaftsgraden Verehelichten, Verstümmelten, mit Gebrechen Behafteten u. s. w.). Als ungeeignet galten auch — vielleicht zum Teil unter Einfluß der in der römischen Staatsverwaltung maßgebenden Grundsätze — solche Personen, deren Gewerbe als unmoralisch beurteilt zu werden pflegte (Schauspieler, Zirkuskämpfer, Schenkwirte); ferner niedere Magistrate, denen amtliche Abhängigkeit die freie Verfügung über ihre Person hinderte. Sklaven konnten nur mit ausdrücklicher Erlaubnis ihrer Herren ordiniert werden; Militärpersonen standen nur die niederen Ordines offen. Von seiten des Staates dagegen und unter Protest der Kirche wurde der Eintritt der Decurionen in den Klerus geradezu verboten oder von gewissen Bedingungen (Zustimmung der Kurie, Verzicht auf das Vermögen) abhängig gemacht. Die Ehe, jedoch mit strenger Innehaltung des beschränkenden apostolischen Verbotes zweiter Ehe (1 Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6), ist in der alten Kirche kein absolutes Hindernis gewesen; nur hinsichtlich der Bischöfe gelangte an der abschließenden Grenze der altchristlichen Periode die Forderung der Ehelosigkeit, zum Teil in vollem Umfange, zum teil in der modifizierten Form des Verbotes ehelicher Gemeinschaft nach der Ordination ziemlich allgemein zur Geltung. Eine bestimmte wissenschaftliche Vorbildung war in der alten Kirche keine Kandidaturbedingung; aber das Bedürfnis einer solchen ist schon frühzeitig empfunden worden und hat in mehreren Hauptgemeinden (Alexandrien, Cäsarea, Antiochien) diesem Zwecke dienende theologische Bildungsanstalten geschaffen.

Bei der Wahl zu den kirchlichen Ämtern kommen in den ersten drei Jahrhunderten zwei Faktoren in Betracht, die Gemeinde und der Klerus bezw. der Bischof. Während aber in apostolischer Zeit die eigentliche Entscheidung in der Gemeinde lag (Akt. 1, 15. 23; 6, 1 ff., vgl Clem. Rom. I, 44), wurde im Verlaufe des 2. und des 3. Jahrhunderts mit der Ausbildung und Konsolidierung der Hierarchie der Schwerpunkt mehr und mehr auf die Seite des Klerus gerückt und die Wahlbeteiligung der Gemeinde schließlich auf einen formalen Konsensus reduziert. Aber auch dieser Rest früheren Rechtes wird in der Folgezeit fast überall beseitigt, und nur eine schwache Reminiszenz davon, die Wahl durch die plötzlich sich geltend machende vox populi (Ambrosius von Mailand, Martin von Tours) wird noch anerkannt. Dagegen tritt nun bei der Wahl die staatliche Gewalt mit dem Klerus mehr oder weniger entschieden in Konkurrenz oder auch der Patronat, dessen Anfänge in das 5. Jahrhundert fallen (Conc. Arausic. I). Die erwählten Personen wurden durch einen feierlichen Akt (χειροτονία, ordinatio) in ihr Amt, welches

immer ein lokal genau bestimmtes sein sollte (ordinationes loco fundatae), eingeführt. Die in ermahnender Ansprache und in Gebet und Handauflegung bestehende Ordinationsform apostolischer Zeit (Akt. 1, 23 f.; 6, 6; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6) hat sich später mannigfach erweitert und für die einzelnen Ämter besonders gestaltet und in Wort und Zeremonien eine feste Gestalt gewonnen.

Gewaltsame Ordinationen, in der Kirche immer mißbilligt, wurden durch eine kaiserliche Verordnung vom Jahre 460 für ungültig erklärt und mit Strafe belegt. Die später fixierte Ordnung, daß die einzelnen klerikalen Grade in der bestehenden Folge durchlaufen werden mußten, beginnt am Ausgange der altchristlichen Zeit fast allgemein Sitte zu werden; die früheren Jahrhunderte kennen dieses System des Aufsteigens nicht, immerhin aber legte man Wert darauf, daß die höheren Ordines vollständig durchmessen würden. In zahlreichen Fällen aber jüngerer und älterer Zeit ist ein beschleunigtes, nur formales, Hindurchgehen durch die klerikalen Grade zur Anwendung gekommen und hat rechtliche Anerkennung gefunden. Auf einem Epitaph des 5. Jahrhunderts, welches einem Brescianer Bischof Flavius Latinus von seiner Enkelin gesetzt ist (C. J. L. V, 1 Nr. 4846), ist bemerkt, daß der Tote 12 Jahre Exorzist, 15 Jahre Presbyter und dann 3 Jahre und 7 Monate Bischof gewesen. — Hinsichtlich der klerikalen Gewandung ergeben die literarischen und die monumentalen Quellen übereinstimmend, daß in den ersten vier Jahrhunderten eine solche weder im bürgerlichen Leben noch bei Vollziehung gottesdienstlicher Akte üblich gewesen. Nur scheint in letzterem Falle die weiße Farbe bevorzugt worden zu sein. Erst seit der Mitte ungefähr des 5. Jahrhunderts gewinnt der Klerus zunächst dadurch eine auszeichnende Kleidung, daß er im Gegensatz zu den Laien, welche die altrömische Tracht (Tunika und Pallium) aufzugeben anfangen, diese letztere festhält. Zu derselben Zeit ungefähr bildet sich, auf Grund der antiken Kleidung, aber unter dem Einflusse alttestamentlicher Verordnungen, christlicher Symbolik (Hirtenstab, Ring u. s. w.) und höfischer Etiquette für den Bischof ein eigentümlicher Ornat aus; ebenso schaffen die beiden erstgenannten Faktoren eine besondere liturgische Kleidung, die in dieser Zeit noch ziemlich einfach erscheint (Mosaiken in S. Vitale in Ravenna) und die Grundlage der reichen und mannigfaltigen kirchlichen Vestimenta des Mittelalters bildet. In Behandlung des Haupt- und Barthaars folgten die Kleriker anfangs der allgemeinen Sitte. Erst im 5. Jahrhundert kommt vereinzelt der Brauch auf, das Haar kurz und den Bart lang zu tragen. Die Tonsur gelangt im Klerus noch nicht zur Anwendung, sie ist aber bald darauf aus den Mönchskreisen ihm zugetragen worden (Tonsura Pauli; tons. Petri). Den Auszeichnungen, welche die Kirche dem Klerus gab, fügte der Staat auch seinerseits einige hinzu; dahin gehören gänzliche oder partielle Immunität und die Befreiung von der Übernahme gewisser öffentlicher Ämter (ἀλειτουργησία). Das Verzeichnis, welches die Namen der Geistlichen einer bestimmten Gemeinde oder Kirche enthielt, hieß albus (album), griechisch κανών; daher auch die Bezeichnung οἱ ἐν κανόνι (lat. canonici) für Kleriker.

IV. **Der Episkopat.** An der Spitze des Klerus steht der Bischof (ἐπίσκοπος, episcopus, πάπας, papa, πρόεδρος, προεστώς praepositus). Während

im Neuen Testament (Akt. 20, 17. 28; Tit. 1, 5. 7 u. s. ö.) und mehrfach auch bei den apostolischen Vätern (Clem. Rom., Herm., Polyk.) die Bezeichnungen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος parallel stehen und eine Mehrheit von ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι als Gemeindevorstand genannt wird, gelangt, abgesehen von der jerusalemitischen Gemeinde, welche von Anfang an eine monarchische Verfassung hat (Jakobus der Gerechte), in der Kirche im Verlaufe des 2. Jahrhunderts ein monarchischer Episkopat zur Ausbildung, welcher die Mitpresbyter sich unterordnet (die ignat. Briefe, Cyprian). Dieser Episkopat beruht nicht auf einer Anordnung der Apostel (R. Rothe und die kath. Ansicht) hat sich auch nicht aus einer anfangs coordinierten Stellung der presbyterialen und episkopalen Amtsgewalt entwickelt (Hatch-Harnack), sondern ist unter der Einwirkung bestimmter geschichtlicher Verhältnisse entstanden. Der monarchische Bischof vereinigt in sich die oberste Auktorität. Er ist der juristische Vertreter der Gemeinde, verwaltet das Kirchenvermögen, übt die höchste Aufsicht über Sitte und Lehre und schließt rechtsgiltig von der kirchlichen Gemeinschaft aus und nimmt in dieselbe auf. Seiner Leitung unterliegt nicht nur der Kultus als Ganzes, sondern auch einzelne Teile desselben, wie die Konsekration der Abendmahlselemente, die Taufe, die Predigt u. a. können ordnungsmäßig nur durch ihn oder mit seiner ausdrücklichen Bewilligung (jussione episcopi) vollzogen werden. Das Ansehen des Bischofs kam in mancherlei Ehrenbezeugungen (z. B. die προσκύνησις) und Titulaturen zum Ausdruck. Auch der Staat respektierte es und gewährte dem Episkopat eine Reihe außerordentlicher bürgerlicher Rechte, wie die Interzession bei Kriminalvergehen, schiedsrichterliche Befugnisse, Exemption von der Pflicht der Zeugenschaft. Seine Insignien waren der Ring, der Hirtenstab, die Mitra, das Brustkreuz. Ihre nächste Schranke fand die bischöfliche Macht in der Amtsgewalt des Metropoliten oder auch in der Majorität der Eparchie-Bischöfe; weiterhin in den Synoden. — Die bischöflichen Einkünfte, in älterer Zeit aus den freiwilligen Gaben der Gemeindeglieder bestritten und von deren Ertrag abhängig, erreichten, seitdem die Kirche über eigenes Vermögen verfügte, im allgemeinen eine ansehnliche Höhe. Allgemein gültige Bestimmungen darüber existierten indes nicht. — Die Wahl der Bischöfe, welche entweder sofort oder kurz nach dem Eintreten der Vakanz vorgenommen werden mußte, wurde in älterer Zeit durch den Klerus im Zusammenwirken mit der Gemeinde (Cyprian: post divinum judicium, post populi suffragium [d. h. Vorschlag], post coepiscoporum consensum), seit dem 4. Jahrhundert aber durch den Metropoliten und die ihm unterstellten Bischöfe vollzogen (Concil. Nic. c. 4). Wählbar war jeder Gläubige, der ein bestimmtes Alter, in der Regel das 30. Jahr (nach Luk. 3, 23), erreicht und den in Kraft bestehenden Bedingungen genügt hatte; indes kamen vorzugsweise die Presbyter und die Diakonen (Archidiakonen) in Betracht, und nur in Ausnahmefällen wurden Kleriker niederen Ranges oder Laien zur Bischofswürde befördert. Die Ordination vollzog der Metropolit. Daran schloß sich die in der Regel mit einem sermo enthronisticus verbundene Inthronisation. Der Amtsantritt pflegte durch Zirkularschreiben (γράμματα κοινωνικά, litterae inthronisticae) den übrigen Bischöfen, zunächst der Provinz, zur Kenntnis gebracht zu werden.

In der Reihe der Bischofssitze erhielten die Episkopate derjenigen Städte,

welche in kirchlicher oder politischer Beziehung eine hervorragende Stellung einnahmen, eine höhere Machtbefugnis, und die Inhaber dieser Bistümer ordneten sich als **Metropoliten** (*μητροπολῖται*, archiepiscopi, episcopi primae sedis) eine im Laufe der Zeit immer bestimmter sich abgrenzende Anzahl von Bischöfen, in der Regel diejenigen der bürgerlichen Eparchie, unter. Diese Steigerung des Episkopats hat sich in den einzelnen Kirchengebieten je nach den lokalen Verhältnissen früher oder später vollzogen. Die Metropoliten besaßen in der ihnen unterstellten Provinz die oberste Jurisdiktion, beriefen Synoden, publizierten kirchliche Erlasse und leiteten und bestätigten die Bischofswahlen. Ihre Amtsgewalt war eine in das Große übertragene, potenzierte episkopale. Ihre Wahl geschah durch die Provinzialbischöfe.

Wie die Metropoliten die Bischöfe sich subordinierten, so erhoben sich unter jenen und über jene im 4. Jahrhundert die Inhaber der sog. apostolischen Stühle, insonderheit die Metropoliten von Rom, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, denen in Rücksicht auf seine hervorragende politische Bedeutung auch der von Konstantinopel zugefügt wurde. Unter diesen Bischöfen, welche die früher allgemeine Benennung *πατριάρχαι* auf sich konzentrierten — mit Ausnahme Roms, wo die Bezeichnung episcopus üblich blieb — erstiegen schließlich Rom und Konstantinopel die höchste Rangstufe. Der Patriarchat ist die Zusammenfassung einer größeren oder kleineren Anzahl von Eparchien, also eine Parallelinstitution der staatlichen Präfektur. Die Amtsgewalt, welche den Metropoliten über die Bischöfe zustand, besaßen die Patriarchen den Metropoliten gegenüber. Sie repräsentieren die Gesamtkirche und bedingen durch ihre Anwesenheit die Ökumenizität eines Konzils. Nur wenigen Metropoliten (*αὐτοκέφαλοι*) gelang es, sich dauernd oder vorübergehend von dem Patriarchate zu emanzipieren (Cypern, Mailand, Ravenna). Gegenüber den durch den Metropolitanat und den Patriarchat verursachten Machtverlusten war es für die Bischöfe nur eine geringe Entschädigung, daß die mit ihnen konkurrierenden Landbischöfe (*χωρεπίσκοποι*), die bald als Bischöfe, jedoch mit beschränkter Jurisdiktion, bald als Presbyter mit erweiterten Vollmachten erscheinen, unter dem Drucke synodaler Bestimmungen seit dem 4. Jahrhdt. allmählich zu verschwinden anfangen und ihre Amtsgewalt an die städtischen Bischöfe abgeben. Ungefähr gleichzeitig damit erscheinen im Morgenlande die **Periodeuten**, bischöfliche Visitatoren.

V. **Presbyter und Diakonen.** Indem aus dem Kollegium der Presbyter (*πρεσβύτεροι*, antistites) der monarchische Bischof aufstieg, sank jenes folgerichtig zu der Bedeutung eines vorwiegend beratenden und mithelfenden Amtes herab (senatus ecclesiae), dessen gottesdienstliche und kirchliche Funktionen in ihrer Gültigkeit an die Zustimmung des Bischofs geknüpft waren, ohne daß diese letztere in einzelnen Fällen nachgesucht und erteilt zu werden brauchte. Die Amtsthätigkeit der Presbyter bezog sich vorzüglich auf die Seelsorge: außerdem waren ihnen einzelne gottesdienstliche und kirchliche Akte (Predigt, Schriftlektion, Taufe, Eheschließung) übertragen. An der Spitze des Presbyterkollegiums erscheint seit dem 4. Jahrhundert in einigen Hauptgemeinden ein durch den Bischof eingesetzter **Archipresbyter** (Protopresbyter), dessen Amt aus praktischen Gründen, zur Vereinfachung des Geschäftsganges geschaffen zu sein scheint. Die Ordination der Presbyter vollzog der Bischof

unter Assistenz des Presbyterkollegiums. Als kanonisches Alter pflegte im allgemeinen das 25. Lebensjahr zu gelten. (Die seniores plebis [seniores ecclesiastici, nobilissimi], welche im 4. und 5. Jahrhundert in Nordafrika erwähnt werden, gehörten nicht zum Klerus, sondern waren ein aus der Gemeinde zur Teilnahme an der Kirchenverwaltung berufenes Kollegium von Laien, über deren Funktionen und Rechte nichts näheres bekannt ist). — Der Diakonat (διάκονοι, diaconi, ὑπηρέται, ministri, ministratores), in der jerusalemitischen Gemeinde mit einer Siebenzahl zur Regelung des Almosenwesens (διακονεῖν τραπέζαις) eingerichtet (Akt. 6, 1 ff.), erhält bereits in apostolischer Zeit eine angesehenere Stellung (Phil 1, 1; 1 Tim. 3, 8. 12) und wahrscheinlich auch schon einen größeren Geschäftskreis, der in der Folge sich noch mehr erweitert. Entsprechend jedoch der ursprünglichen Zweckbestimmung des Diakonats erstrecken sich die amtlichen Funktionen vorwiegend auf die äußeren Angelegenheiten und Geschäfte (Verteilung der Almosen, Sammlung der Opfergaben, Beaufsichtigung des Gottesdienstes, Darreichung der konsekrierten Elemente u. s. w.). Nach dem Muster der jerusalemitischen Gemeinde pflegte man vielfach nur sieben Diakonen aufzustellen (z. B. in Rom); die Synode zu Neocäsarea (a. 314) machte daraus sogar ein Gebot, welches das Quinisextum durch die Unterscheidung zwischen Diakonen zu gottesdienstlichen Verrichtungen und solchen zur Armenpflege wenigstens theoretisch aufrecht zu erhalten suchte. Wie der Presbyterat erhielt auch der Diakonat eine monarchische Spitze in dem Archidiakonen, welcher häufig die einflußreiche Vertrauensperson des Bischofs wurde. Durch engen Anschluß an den Bischof erlangten aber auch die Diakonen im 4. Jahrhundert eine sehr angesehene Stellung, welche die der Presbyter faktisch überstieg (vgl. Const. Apost. II, 44) und schon frühzeitig kirchlichen Synoden, so dem ersten ökumenischen Konzil, Anlaß zu einer Verwarnung der Diakonen gab. Die Weihe zum Diakonat wurde unter Gebet durch Handauflegung vollzogen (Const. Apost. II, 42; VIII, 7).

VI. **Die niedern Kirchenämter.** Nach unten stufte sich der Diakonat ab zu dem in der abendländischen Kirche seit der Mitte des 3. Jahrhunderts, im Orient dagegen erst im 4. Jahrhundert nachweisbaren Subdiakonat (ὑποδιάκονοι, hypodiaconi), durch welchen dem Diakonate eine breite Basis und willkommene Entlastung gegeben wurde. Den Subdiakonen fiel hauptsächlich die Verrichtung der bis dahin von den Diakonen geleisteten niedern Dienste zu. Daneben wurden sie häufig als Überbringer bischöflicher Schreiben oder mündlicher Botschaften verwandt. Ihre Aufnahme in den Klerus geschah in einigen Kirchen vermittelst Handauflegung, in den meisten jedoch ohne solche. Die Zahl der Subdiakonen war in den einzelnen Gemeinden verschieden. Während Rom bei der Siebenzahl verblieb, hatte Konstantinopel zur Zeit Justinians nicht weniger als neunzig Subdiakonen. — Als Paralleleinrichtung des männlichen Diakonats wurde bereits in apostolischer Zeit, jedoch noch nicht mit festen Formen, ein weiblicher Diakonat (αἱ διάκονοι, διακόνισσαι, ministrae, virgines) zum Zwecke diakonaler Verrichtungen innerhalb des weiblichen Teiles der Gemeinde geschaffen (Röm. 16, 1). Den Diakonissen lag hauptsächlich die Armen- und Krankenpflege ob; auch assistierten sie der Taufe weiblicher Katechumenen und befaßten sich, indes nur privatim (mulier taceat in ecclesia) und nicht allgemein, mit dem katechetischen Unterrichte. Von den

Diakonissen sind, obgleich vielfach mit ihnen identifiziert, zu unterscheiden die schon im Neuen Testamente (1 Tim. 5, 9 u. f.) erwähnten „Witwen" (χῆραι, viduae), welche innerhalb der Gemeinde einen Ehrenstand bildeten, über dessen Wesen näheres nicht bekannt ist. Die Diakonissen pflegten vom Bischof förmlich ordiniert zu werden. Die Mittelstellung, welche sie so zwischen Klerus und Laien einnahmen, wurde im 5. Jahrhundert dadurch nach der Seite der letztern hin verrückt, daß man, wohin schon das Konzil von Nicäa (c. 19) gewiesen, von einer Ordination der Diakonissen Abstand nahm. Seitdem geriet der weibliche Diakonat, besonders im Occident, rasch in Abnahme und wurde endlich ganz beseitigt. — Nur wenig älter als der Subdiakonat ist der Lektorat (lectores, ἀναγνωσταί), welchen als besonderes Kirchenamt zuerst Tertullian erwähnt. In vielen Gemeinden indeß hat die ältere Sitte, die gottesdienstlichen Schriftabschnitte durch einen Presbyter oder Diakonen vorlesen zu lassen, ununterbrochen fortgedauert, und der Lektorat hat als eigener Ordo dort keinen Eingang gefunden. Zu dem Lektorate wurden nicht selten Knaben zugelassen (lectores infantuli) — eine nordafrikanische Inschrift nennt einen fünfjährigen Lektor —; im 6. Jahrhundert setzte man das kanonische Alter auf 18 Jahre fest. Das Amt der Vorsänger im Gottesdienste (ψαλταί, psalmistae, cantores), anfangs sehr wahrscheinlich mit dem Lektorate verbunden, erscheint seit der Mitte des 4. Jahrhunderts einem eigenen Kollegium übertragen. In einigen Hauptkirchen waren sogar Anstalten zur Ausbildung der Vorsänger vorhanden. — Während in den beiden ersten Jahrhunderten der Exorzismus als allgemein christliches Charisma galt und geübt wurde, schuf die Kirche im 3. Jahrhundert für denselben den Ordo der Exorzisten (Ἐξορκισταί, Ἐπορκισταί, Exorcistae), ohne indes das Recht der Ausübung des Exorzismus der Gemeinde zu entziehen (exorcistae per gratiam — exorc. per ordinem). Den Exorzisten lag nicht nur die Vollziehung des Exorzismus vorkommenden Falls ob, sondern sie hatten zugleich die regelmäßige Aufsicht über die Energumenen und für das geistliche und leibliche Wohl derselben Sorge zu tragen. Bei der Ordination erhielten sie aus der Hand des Bischofs ein Buch, in welchem die kirchlichen Beschwörungsformeln eingetragen waren. — Die Akoluthen (ἀκόλουθοι), deren zuerst in einem Schreiben des römischen Bischofs Cornelius Erwähnung geschieht, scheinen, wie durch den Namen nahe gelegt wird, niedere, an die Person des Bischofs gebundene Kirchendiener gewesen zu sein, entsprechend den römischen Magistratsdienern. Cyprian nennt sie einmal als Überbringer von Almosen; in einigen Kirchen fiel ihnen die Aufgabe zu, die Leuchter anzuzünden und den Abendmahlswein zur Konsekration darzureichen. Das Institut ist ein spezifisch occidentalisches; im Orient hat es nur in beschränktem Umfange Aufnahme gefunden. — Gleichzeitig mit den Akoluthen werden in der alten Kirche die Thürhüter (ostiarii, janitores, θυρωροί, πυλωροί) erwähnt. Welchen Umfang ihr gewiß nicht auf das Öffnen und Schließen der Kirchthüren und die Überwachung des Eingangs beschränktes Amt hatte, ist nicht bekannt. Ihre Aufnahme in den Klerus geschah in einfachster Form unter Überreichung eines Schlüssels. — Mit der Herstellung der Begräbnisstätten und der Beisetzung der Toten waren die Fossoren (fossores, fossarii, κοπιαταί) betraut, die im 4. Jahrhundert, nachdem sie bis dahin eine untergeord-

nete Stellung eingenommen hatten, dem Klerus eingegliedert wurden. Sie waren in Kollegien geteilt. Ihre Zahl bestimmte sich nach den lokalen Verhältnissen. Obgleich den Presbytern direkt unterstellt, bemächtigten sie sich in Rom im Laufe des 4. Jahrhunderts, aber nur vorübergehend, auch der Administration des Begräbniswesens. Die Bezeichnung κοπιαταί ist hergeleitet von κοπιάω in der Bedeutung von „mühevoll arbeiten“ (laborare), was sich auf die mit mancherlei Schwierigkeiten verknüpfte Herstellung der unterirdischen Grabanlagen bezieht. Dagegen waren die sog. lecticarii (decani), welche in Konstantinopel die Leichenbestattung besorgten, nicht Kleriker, sondern Laien, wie wahrscheinlich auch die parabolani genannten Krankenpfleger. — Der hohe Wert, welchen die alte Kirche im allgemeinen auf eine gründliche Unterweisung der Katechumenen legte, erklärt es, daß schon frühzeitig der Unterricht derselben geregelt und dazu bestellten Lehrern (κατηχηταί [v. κατηχεῖν], catechistae, doctores audientium) übertragen wurde. Die Katecheten pflegten in der Regel aus dem Klerus ausgewählt zu werden, und zwar unterschiedslos aus den Presbytern, Diakonen und Lektoren, je nach den lokalen Verhältnissen. Daneben erteilten Laien den katechetischen Unterricht, doch im Namen und unter Aufsicht der kirchlichen Behörde. Indem einzelne Katechetenschulen, wie die in Alexandrien und in Antiochien, zu eigentlichen theologischen Bildungsanstalten sich entwickelten, wurden aus den daselbst wirkenden Katecheten folgerichtig theologische Lehrer. — In Ländern mit gemischter Sprache, bes. in Syrien und in der Africa proconsularis, benützte die Kirche zur Vermittelung des geschäftlichen Verkehrs und in gewissem Umfange auch der gottesdienstlichen Sprache Dolmetscher (Ἑρμηνευταί, interpretes). Sie gehörten nicht notwendigerweise dem Klerus an. — Eine einflußreiche Stellung nahmen die kirchlichen Notare (notarii, excerptores, ταχυγράφοι) ein, die offiziellen Schriftführer bei theologischen Disputationen, Synodalverhandlungen und sonstigen öffentlichen Akten. Sie bildeten ein Kollegium, dessen Vorsitzender den Titel primicerius notariorum führte. Auch hatten sie wohl die Aufsicht über die kirchlichen Archive (χαρτογράφοι, chartularii) und wurden gelegentlich in der Kanzlei der kirchlichen diplomatischen Beamten verwandt. Die vielfachen Beziehungen nämlich, in welche Staat und Kirche seit Konstantin d. Gr. traten, veranlaßten in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts einige Hauptkirchen, wie Rom und Alexandrien, zum Schutze ihrer Interessen eine ständige diplomatische Vertretung (Apocrisiarii [v. ἀποκρίνεσθαι], responsales) einzurichten. Auch angesehene Klöster verhandelten durch solche ständige Agenten mit der Regierung. — Nach Maßgabe endlich der antiken Institution der defensores rerum publicarum schuf sich die Kirche zur Wahrung ihrer Gerechtsame und zum Zwecke juristischer Vertretung defensores ecclesiae (ἔκδικοι, ἐκκλησιέκδικοι), die in bestimmten Fällen, wo es sich um rein kirchliche Angelegenheiten handelte, sogar Exekutionsrecht hatten. Vorzüglich die römische Kirche gebrauchte, seitdem sie über größere weltliche Besitzungen verfügte, solche Beamte (defensores Romanae ecclesiae), deren Zahl nach dem Ordo Rom. sieben betrug, einschließlich des präsidierenden primicerius defensorum. Diese diplomatischen und juristischen Beamteten waren nicht ausschließlich, aber vorwiegend Kleriker.

VII. **Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft und Ausschluß aus derselben.** Die

Bedingung des Eintritts in die kirchliche Gemeinschaft bildet die Taufe. Wo es sich um Erwachsene handelte, ging ihr der **Katechumenat** voraus, in welchem sich die Kirche, soweit es möglich war, die Garantieen für ein bewußtes Christsein und Christenleben verschaffte. Die in apostolischer Zeit sehr kurze Dauer der katechetischen Unterweisung, die sich oft nur auf das Zustimmen zur evangelischen Predigt beschränkte (Akt. 2, 41; 8, 38 u. f.), erfuhr bald mit den geänderten inneren und äußern Verhältnissen der Kirche eine Erweiterung und umständlichere Organisation. Vorzüglich ergaben sich gewisse Abstufungen der im Katechumenat Stehenden, die man als Klassen zu bezeichnen pflegt. Die gewöhnliche Dreiteilung, welche hauptsächlich auf den 5. Kanon der Synode von Neocäsarea gegründet wird (Höfling, Hefele, v. Zezschwitz), unterscheidet: a) *Ἀκροώμενοι*, audientes, die unterste Klasse der Katechumenen, welche nur der Predigt beiwohnen durfte; b) *Γονυκλίνοντες*, genuflectentes, diejenigen Katecheten, welche, allerdings knieend, noch die ersten Teile des Kirchengebets anhörten; c) *Φωτιζόμενοι*, competentes, die an dem ganzen homiletischen Gottesdienste teilnahmen. Andere (Bona, Bingham) haben vier oder (Weiß Mayer) nur zwei Klassen angenommen und neuerdings hat Funk den Klassenunterschied überhaupt in Abrede gestellt. Nach der nicht unwahrscheinlichen Ansicht des letztern bildeten die Katechumenen im christlichen Altertume nur eine Klasse und der Katechumenat ging zu Ende, sobald seine Mitglieder in den Stand der Taufkandidaten eintraten oder, in der Sprache der altchristlichen Kirche *φωτιζόμενοι*, [illegible] oder *βαπτιζόμενοι*, competentes, electi oder electi baptismi wurden. Über die Dauer des Katechumenats haben in der alten Kirche allgemein gültige Bestimmungen nicht existiert.

Wie die Kirche als geordnete Gemeinschaft das Recht übt, die Zahl ihrer Mitglieder auf Grund bestimmter Bedingungen zu vergrößern, so hat sie auch das Recht solche, welche dem Gesamtwillen der Gemeinschaft nicht entsprechen, von sich auszuschließen. Indem [illegible] der Herr diese Befugnis ausdrücklich verliehen [illegible] vergl. 16, 19; Joh. [illegible] 1 Tim. 1, 19 f.). [illegible] **Exkommunikation** (ex- [illegible] minor (Ausschluß [illegible] und excomm. major (völlige [illegible] in dieser letztern Form das [illegible] poena in ecclesia [illegible] nicht ohne vor- [illegible] bestimmten Formali- [illegible] des römischen Kriminal- [illegible] christlicher geworden, [illegible] Exkommunikation auch [illegible] zu schädigen. [illegible] nicht nur [illegible] auf die Rettung und [illegible] wurde diesem [illegible] Bedingungen in die [illegible] absolutio). Diese [illegible] Sünde ernstliche Reue,

Bitte um Wiederaufnahme und öffentliches Bekenntnis (*ἐξομολόγησις*, *ἐξαγόρευσις*, confessio). Die Buße hatte in der alten Kirche einen öffentlichen Charakter, was indes nicht ausschloß, daß gewisse Sünden vor einem engern Kreise oder vor dem Bischofe bzw. dem Presbyter gebeichtet wurden (Iren. adv. haer. I, 13, 7). Nach Erfüllung dieser Forderungen wurde der Pönitent nach Ablauf einer der jedesmaligen Sachlage entsprechenden Bußzeit (Cyprian.: tempus justum) mit dem Friedenskusse (osculum pacis) öffentlich in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen. In ihrer Bitte um Befreiung aus dem status poenitentiae ließen sich die Büßenden häufig durch mündliche oder schriftliche Fürsprache (libelli pacis) der Kleriker sowie auch angesehener Konfessoren unterstützen, woraus sich, vorzüglich wo es sich um lapsi handelte, mancherlei Unzuträglichkeiten ergaben (Cyprians Briefe). Die zweite Exkommunikation schnitt in der alten Kirche (bis an das Ende des 4. Jahrhunderts ungefähr) die Möglichkeit einer Wiederaufnahme des Schuldigen ab; seitdem machte sich zunächst in der römischen Kirche und, wohl unter ihrem Einflusse, auch sonst eine mildere Praxis geltend, die sich aber vorläufig noch scheute, der älteren Anschauung direkt entgegenzutreten. Andererseits hat die Kirche die Forderung einzelner häretischer und schismatischer Kreise (Montanisten, Novatianer, Donatisten), die erste Exkommunikation als definitive zu behandeln, abgewiesen. In dem dem Gregorius Thaumaturgus beigelegten, in das Jahr c. 263 gesetzten sog. kanonischen Briefe werden zum erstenmale drei, und wenn man den jedenfalls unechten Schlußkanon mitrechnet, 4 Klassen der Büßenden genannt, deren Existenz im 4. Jahrhundert dann auch sonst bezeugt wird. Diese sind: a) *Προσκλαίοντες*, flentes; sie standen im unbedeckten Atrium des gottesdienstlichen Hauses (daher auch *χειμάζοντες*, hiemantes) und flehten die Eintretenden um ihre Fürbitte an. b) *Ἀκροώμενοι*, audientes; sie standen innerhalb des *ναός* am Eingange und hörten Predigt und Schriftvorlesung an. c) *Ὑποπίπτοντες*, substrati; sie hatten ihren Platz näher dem Chore, blieben auch während des Kirchengebetes anwesend und empfingen knieend — daher die Bezeichnung — die bischöfliche Handauflegung. d) *Συστάντες*, *συνιστάμενοι*, consistentes; sie verweilten auch während der Kommunion in dem Gotteshause. Diese Schematisierung des Bußwesens, die freilich nicht als eine allgemein verbreitete beurteilt werden will und ohne Zweifel nur in größeren Gemeinden zur Anwendung kam, barg eine große Gefahr der Veräußerlichung in sich, die dann auch in der Folgezeit sich eingestellt hat. Die Leitung der Buße lag in der Hand des Bischofs. Die Thatsache, daß auch die Presbyter die Absolution erteilen, und in Notfällen wohl auch die Diakonen (Cyprian), steht dem ebensowenig entgegen wie die übrigens vorübergehende Existenz eines eigenen Bußpriesters (*πσεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας*) im Orient, den in Konstantinopel zuerst c. 390 der Patriarch Nektarius beseitigte. Denn in jedem Falle wurde die Absolution als im Namen des Bischofs vollzogen gedacht. Die Kleriker standen hinsichtlich der Bußdisziplin im allgemeinen den Laien gleich; doch macht sich am Ausgange des kirchlichen Altertums das Streben bemerklich, sie nach eigenen Normen zu behandeln. Den Klerikern als solchen gegenüber hatte die Kirche als schwerste Strafe die Degradation oder Deposition (beide Ausdrücke sind in dem altkirchl. Sprachgebrauch identisch).

Allgemeines.

R. **Rothe**, Die Anfänge der chr. Kirche u. ihrer Verf. Wittenberg 1837. **Ritschl**, Entstehung der altkath. Kirche. 1. Aufl. Bonn 1850. 2. Aufl. 1857. **Probst**, Die kirchl. Disciplin in den drei ersten Jahrh. Tüb. 1873 [einseitig kath.]. **Overbeck**, Stud. zur Gesch. der alten Kirche. I. Chemnitz 1875. **Heinrici** (Ztschr. f. wiss. Theol. 1876, IV u. 1877, I). **Löning**, Gesch. des deutschen Kirchenrechts. I. Straßb. 1878. **Weingarten**, Die Umwandlung der ursprüngl. Gemeindeorganisation zur kath. Kirche (in Sybels hist. Ztschr. Bd. XLV S. 441 ff.). Edw. **Hatch**, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altert. deutsch u. mit Excursen versehen v. Ad. **Harnack** 1883.

Spezielles.

1. **Korthold**, Paganus obtrectator s. de calumniis Gentil. in vet. Christ. 1698. — V. **Schultze**, Die Christeninschrift in Pompeji (Ztschr. f. Kirchengesch. IV, 1); F. Becker, Das Spottcrucifix der röm. Kaiserpaläste, 1866; **Probst**, Verwaltung des Kirchenvermögens in den ersten drei Jahrh. (Tüb. Theol. Quartalschrift 1872); **Hefele**, Conciliengesch. 2. Aufl. 1873 ff. — **Schaff**, Über die ökum. Conc. (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1863); **Funk**, Concilien (Kraus' Real-Encykl. S. 317 ff.); **Hinschius**, Das Kirchenrecht der Kath. u. Prot. 1869 ff.

2—6. Über Apostel, Propheten u. Lehrer um den Anf. des 2. Jahrh. (nach der neuentdeckten „Lehre der 12 App."): A. **Harnack**, Texte u. Unterss. z. Gesch. der altchr. Lit., II, 1, 93 ff. || Über flamines und sacerdotales: **de Rossi**, Bull. di arch. crist. 1878 S. 31 ff. **Heilmann**, Diss. de scholis priscorum Christ. theol. (Opusc. Jen. 1774 I. S. 201 ff.). **Guericke**, Comment. de schola quae Alexandriae floruit catech. Hal. 1824. G. **Hasselbach**, De schola quae Alex. floruit cat. 1826. **Vacherot**, Hist. critique de l'école d'Alex. 1851. **Münter**, De schola Antiochena, 1811, **Baur**, Über den Ursprung des Episk. in der christl. Kirche, 1838. — **Rothe**, **Ritschl**, **Hatch** ꝛc. a. a. O. **Ziegler**, De diaconis et diaconissis vet. eccl. 1678. **Moller**, De septem diaconis eccl. Rom. 1696. **Götze**, De archidiaconi in vet. eccl. officiis et auctoritate 1705. **Pertsch**, Vom Ursprunge der Archidiakonen 1743. **Odelem**, De diaconissis primit. eccl. 1700. **Dieckhoff**, Die Diakonissen der alten Kirche (Monatsschr. f. Diak. und innere Mission. 1877). **Uhlhorn**, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche. 1882. S. 74 ff.; 159 ff. J. A. **Schmid**, De primit. eccl. lectoribus illustr. **Ders.**, De cantoribus eccl. V. et N. T. 1708. **Bloch**, De psaltarum seu cantorum origine in ecclesia 1711. **Krause**, De catechetis primit. eccl. 1704. **Schurf**, De notariis eccl. tunc orientalis tunc occid. 1715. **Grenz**, De Apocrisiariis 1748. **Frommann**, De hermeneutis vet. eccl. 1747. Vgl. auch V. **Schultze**, De veterum christ. rebus sepulcr. 1879 (Fossoren).

7 u. 8. J. **Mayer**, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten 6 Jahrh. 1868. A. G. **Weiß**, Die altkirchl. Pädagogik u. Katech. der ersten 6 Jahrh. 1869 (beide kath.). G. v. **Zezschwitz**, System der Katechetik. 2. Aufl. 1873 (die beste Darstellung). **Funk** in der Tüb. theol. Quartalschr., 1883, I. J. **Morinus**, De discipl. in administr. sacrae poenitentiae, 1651. **Frank**, Die Bußdisziplin der Kirche bis zum 7. Jahrh. 1868. **Steitz**, Das röm. Bußsacr. 1854. **Ders.**, Die Bußdisc. der morgenl. Kirche in den ersten Jahrhunderten (Jahrbb. f. d. Theol. 1863, I). Vgl. z. Tl. auch o., S. 55.

3. Archäologie des kirchlichen Kultus.*

I. **Einleitendes.** Wie jede positive Religion hat auch die christliche einen Kultus d. h. eine geordnete Manifestation des religiösen Lebens. Aber „was Idee und Ideal alles gottesdienstlichen Lebens heißen müßte: Gemeinschaftsgenuß des Menschen mit und von Gott, eben das ergibt sich als das Wesen des **christlichen** Kultus, mit dem verglichen alles anderweite Kultusleben nur schattenhafte Ahnungen und Vorbilder des Wesens heißen können" (Zezschwitz). Die beiden Grundprinzipien des christlichen Gottesdienstes, das sakrifizielle

* Zu diesem Abschnitt, der sich auf die archäologische Seite des kirchlichen Kultus beschränkt, ist als ergänzend zu vergleichen Bd. III „Liturgik", woselbst auch die ausführlichere Literatur.

d das sakramentale, treten schon in der apostolischen Kirche genau hervor d gewinnen, das eine in dem homiletisch-didaktischen, das andere in dem ramentalen Teile des Gottesdienstes Ausdruck (Akt. 2, 46 vergl. m. 2, 46; , 20 vergl. m. 1 Kor. 11; 14, 23; dazu Brief des Plinius und Justin der ärtyrer). Die in ältester Zeit sehr einfache Ausgestaltung dieser beiden ile wird rasch komplizierter und erscheint am Ausgange des kirchlichen Alterms durch einen großen Komplex liturgischer Formen und Formeln bechert.

II. **Der homiletisch-didaktische Gottesdienst.** Die einzelnen Teile desselben, wie im allgemeinen in der Feier aufeinander folgten, sind: *1.* der Gesang. e Pflege desselben innerhalb der Gemeinde, welche schon das Neue Testant (Eph. 5, 19; 1 Kor. 14, 15; Jak. 5, 13) bezeugt, hat keine Unterbrechung itten. Zu den aus dem Tempel- und Synagogenkulte übernommenen almengesängen traten schon frühzeitig Erzeugnisse christlicher Poesie. Als este Dichter werden genannt der Gnostiker Bardesanes und dessen Sohn rmonius und ein ägyptischer Bischof Namens Nepos (Euseb. VII, 24); ch Clemens von Alex. gehört hieher, wenn der ihm beigelegte Hymnus ihm rklich angehört. Im Morgenlande setzte sich diese Reihe fort in Methodius m Märtyrer, Ephräm (propheta Syrorum † c. 378), Gregor von Nazianz, nesius. Doch zeigte hier die Kirche geringe Neigung, diesen Liederstrom den Gottesdienst einfließen zu lassen, während der Occident in dieser Hint unbefangener dachte. Daraus erklärt sich, daß die abendländische christhe Dichtkunst die morgenländische bald überholt. „Durch Hilarius anknüpfend den Orient, blühte unter Ambrosius die Hymnendichtung aufs fröhlichste por. Das ambrosianische Kirchenlied vereinigt Schmucklosigkeit und Kraft, vinnt bei Sedulius und Damasus Lebhaftigkeit und Anmut (Beginn des ims) und erhebt sich bei den Spaniern, wie Prudentius, zu künstem hwung und flammendster Begeisterung." Besondere Verdienste um die sbildung und Pflege des Kirchengesanges erwarb sich Gregor d. Gr. nicht t durch seine eigenen Dichtungen, sondern auch durch Reorganisation der nischen Sängerschule. An Stelle des frei rezitativen, melodischen Kirchengengs des Ambrosius, der im Laufe der Zeit entartet war, setzte er den einhen, in feierlich gleichmäßiger Tonfolge dahinschreitenden cantus Romanus ntus firmus), der einstimmig vom gesamten Sängerchor gesungen wurde ntus choralis). Der im cantus Ambrosianus übliche Wechselgesang wird n Theodoret (hist. eccl. II, 24) auf die Mönche Diodorus und Flavianus ückgeführt, die denselben um 350 nach Antiochien gebracht haben sollen.

2. Die Schriftvorlesung (*ἀνάγνωσις*, lectio). Die Schriftvorlesung chränkte sich anfangs auf den alttestamentlichen Kanon; erst im Laufe der it wurden in der Folge ihrer Entstehung die Briefe der Apostel und die rigen neutestamentlichen Schriften hinzugezogen, sowie, doch nicht allgemein, hriften angesehener Männer nachapostolischer Zeit (Clemens v. Rom, Barnasbrief, Hirt d. Hermas). Die Vorlesung geschah vom Ambon aus und war tio continua; der Orient ist bei letzterer verharrt, während die abendländische rche im 5. Jahrhundert zur lectio selecta (*περικοπαί*) überging. Als Ang der gottesdienstlichen Lektionen sind zu betrachten die memoriae marium, die jährliche Gedächtnisfeier der Märtyrer. Die Vorlesung geschah

in früherer Zeit aus der Papyrusrolle (volumen), die nach dem Gebrauch wieder um den Cylinder gewickelt und durch Riemen (lora) umbunden wurde, später aus den aus Tierhaut hergestellten Büchern (codices), die den unsern entsprechen und vorzüglich durch die Kirche zu allgemeinerer Verbreitung gebracht sind. Der Stoff des Neuen Testamentes, soweit er zur Vorlesung kam, pflegte auf zwei Bücher, das Evangeliarium (scl. volumen) und das Epistolare (Epistolarium) verteilt zu werden. (Als Gesamtname für beide findet sich Lectionarium). Auf die äußere Ausstattung wurde insbesondere seit dem 4. Jahrhundert hoher Wert gelegt und hierin ein großer Luxus entfaltet (Purpurpergament, Silber- oder Goldschrift, geschnitzte Elfenbeindeckel, Kalligraphie). Über das Nähere hinsichtlich der Form der Lektionarien und Kodices geben die Monumente Auskunft.

3. Die Predigt (*ὁμιλία*, *λόγος*, sermo). Sie war ursprünglich an kein Amt geknüpft (1 Kor. 12, 14; Röm. 12, 6 ff.; dagegen 1 Tim. 3, 2; 2 Tim. 2, 2, 24; Tit. 1, 9). Bei Justin d. M. erscheint sie indes bereits als Privilegium des Vorstehers d. h. des Bischofs, und auch in der Folgezeit konnten Kleriker und Laien nur mit Erlaubnis jenes im Gottesdienste zu der Gemeinde sprechen. Die Predigt pflegte gelesen zu werden (II ep. Clem. c. 19); die älteste uns erhaltene ist der sog. zweite Clemensbrief (aus der Mitte des 2. Jahrhdts.). Im Abendlande bewahrte sie auch nach Konstantin d. Gr. ihre einfache auf das Praktische gerichtete Form, während sie im Orient zu höchster rhetorischer Vollendung gelangte (Gregor v. Nazianz, Chrysostomus), aber auch vielfach auf Irrwege geriet und um das Beifallklatschen (*κρότος*) der Zuhörer buhlte.

4. Das Gebet. An die Predigt schließt das Gebet an (Justin d. M.: *ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν*). Seiner Form nach war dasselbe in apostolischer Zeit entweder freier Erguß des vom Geiste bewegten Herzens (glossolalisches Gebet, 1 Kor. 14, 13 ff.) oder regel- und ordnungsmäßiges gottesdienstliches Gebet in mehr oder weniger fester Gestalt. Mit dem Aufhören der Charismata und mit der strengeren Gliederung des Kultus schwand das glossolalische Gebet. Über die Verteilung der Gebete im einzelnen innerhalb der gottesdienstlichen Feier und die genauere Ausprägung derselben ist nichts näheres bekannt, und schwerlich hat darin Gleichförmigkeit in den Gemeinden geherrscht. Den Schluß des Gebetes bildeten, wie in der Synagoge, doxologische Formeln oder das *κύριε ἐλέησον*, den Eingang eine Aufforderung zu andächtiger Stimmung (*ἄνω τὸν νοῦν* — sursum corda). Die Gebetsworte pflegten entweder von dem Diakonen laut gesprochen (*προσφώνησις*) und von der Gemeinde leise wiederholt zu werden, oder letztere folgte ihnen schweigend und fiel nur mit bestimmten Formeln ein. Der Gestus des Betenden waren die in halber Höhe erhobenen Arme (die sogen. Oranten auf den altchristlichen Bildwerken); die Sitte des Händefaltens (schwerlich dem buddhistischen Kultus entstammend) kam erst am Anfange des Mittelalters auf. Die Kniebeugung war nicht Regel, sondern Ausnahme: sie blieb gewissen Tagen (Stations- und Fasttagen) und gewissen Personen (Büßenden) vorbehalten. Das Antlitz richtete sich nach Osten (ex oriente lux). Das Vaterunser, die „rechtmäßige und gewöhnliche Gebetsform“ (Tertullian), ist ohne Zweifel vom Anfang an Bestandteil des Gemeindegottesdienstes gewesen.

enn auch sein liturgischer Gebrauch sich erst am Ende des 3. Jahrhunderts achweisen läßt.

Mit dem Gebete schloß der erste Teil des Gottesdienstes. Die Büßen=en, die Katechumenen (missa catechumenorum) und die sonstigen Nichtge=uften wurden entlassen, und die Gemeinde rüstete sich zur missa fidelium, ur Feier des Sakraments des Altars.

III. **Die eucharistische Feier.** Das Abendmahl (*εὐχαριστία*, *δεῖπνον υριακόν*, sacra coena), welches gleichsam die innere Seite des christlichen Kultus darstellt, vereinigte den engeren Kreis der Gläubigen, mit Ausschluß er Ungläubigen, aber mit, indeß nicht regelmäßiger, Zulassung der Kinder. Die Zubereitung fand statt auf dem mit weißem Linnen bedeckten Altartisch τράπεζα), der erst seit dem 5. Jahrhundert durch einen massiven Steinaltar ach Art der antiken arae ersetzt wurde. Die Elemente, in den ersten Jahr=hunderten von den Gläubigen selbst hinzugetragen (daher *προσφοραί*, obla-iones, oblata [= panis oblatus]) waren gewöhnliches Brot (*κοινὸς ἄρτος*) on der üblichen Rundform mit sich kreuzenden Einschnitten und gemischter Wein (*κρᾶμα*), letzteres nach der guten Sitte des Altertums und nicht auf Grund asketischer Neigung (Rückert). Der Wein wurde anfangs wohl aus=schließlich in thönernen doppelhenkeligen Gefäßen (Mosaik in S. Vitale in Ravenna) oder in Schalen (Codex Rossanensis saec. VI) gereicht. Eine feste Form hat nicht bestanden. Später, am Eingange des Mittelalters, haben ich die morgenländische und die abendländische Kirche in der Weise geschieden, aß diese zum Gebrauch von ungesäuertem Brote überging. Was den Voll=ug der Abendmahlsfeier anbetrifft, so begann diese zur Zeit Justins d. M. (dem wir den ersten ausführlichen Bericht darüber verdanken, wozu ergänzend die „Apostellehre" tritt) mit einem Gebete und dem Bruderkuß (*φίλημα ἅγιον*, osculum pacis). Daran schloß die feierliche Danksagung (*εὐχαριστία*) durch en Ministranten und in unmittelbarer Anknüpfung daran die eigentliche Weihe der Elemente, welche, nach Angabe alter Bildwerke, so vollzogen zu werden pflegte, daß der administrierende Kleriker die rechte und die linke Hand über Brot und Wein zugleich erhob. Den vollendeten Konsekrationsakt estätigte ein Amen der Gemeinde. Darauf reichten die Diakonen den An=wesenden, die auf ihren Plätzen verharrten, Brot und Wein; den ohne ihre Schuld Abwesenden brachten sie beides in das Haus.

Dieser einfache Hergang hat sich schon frühzeitig bereichert und sich all=mählich zu einer umständlichen Handlung mit mancherlei Einsätzen weiterge=bildet. Doch gingen dabei die einzelnen Kirchengebiete gesondert vor, worauf die große Anzahl der vorhandenen, lokal geschiedenen Abendmahlsliturgien hin=weist, die zum Teil mit, zum Teil ohne Recht auf angesehene Männer der kirchlichen Vergangenheit, wie auf Jakobus (Palästina), Markus (Alexandrien), Basilius d. Gr. (Kappadocien), Chrysostomus (Konstantinopel), Leo I., Gelasius, Gregor I. (Rom) zurückgeführt wurden. Als Änderung erscheint in späterer Zeit, daß die Kommunizierenden zum Altar selbst herantreten (Cod. Ross.). Dagegen gehört wohl schon einer früheren Zeit an die zuerst durch die apo=stolischen Konstitutionen bezeugte Spendeformel: *σῶμα Χριστοῦ — αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς*, worauf der Empfänger mit *Ἀμήν* antwortete. Da=neben waren indes auch andere Spendeformeln gebräuchlich. — Solange der

Gottesdienst täglich begangen wurde, war auch die Abendmahlsfeier eine tägliche. Sie reduzierte sich später auf die dies stationis und endlich auf den Sonntag. Doch fehlte auch hier in der Kirche ein einheitlicher Brauch. Eine vorhergehende Beichte war nicht üblich; die im 4. Jahrhdt. formulierte Forderung, das Abendmahl nüchtern zu genießen, ist wohl erst aus der thatsächlich vorhandenen Sitte herausgewachsen. Bildliche Darstellungen der Abendmahlsfeier fehlen bis zum 6. Jahrhundert; schon früher aber hat die christliche Kunst symbolisch darauf hingewiesen.

Von Anfang an erscheint mit der Abendmahlsfeier verbunden und zwar ihr vorangehend die Agape, das Liebesmahl (ἡ ἀγάπη Judä v. 12), deren Vollzug schon Ignatius von Antiochien unter die Leitung des Bischofs stellt. Die Agape hat ihre Wurzel in dem Passahmahle, hat sich aber weitergebildet nach Analogie der religiösen Mahle des heidnischen Altertums. Das Mißtrauen der Staatsregierung unter Trajan veranlaßte die vorübergehende Suspension der Agape, während die Abendmahlsfeier an den Gottesdienst angeschlossen wurde. Als sie wieder aufgenommen wird am Ende des 2. Jahrhunderts, läßt man die Trennung von der Eucharistie fortbestehen und verlegt das Liebesmahl auf den Abend. Die Teilnehmenden brachten die Speisen selbst mit. Unter Gebet und geistlichen Liedern wurde das Mahl begangen (Tertull. Apol. c. 39). Mißbräuche, welche schon in apostolischer Zeit sich zeigten (1 Kor. 11, 20 ff.) und mit dem Wachstum der Gemeinden sich mehren mußten, wurden endlich die Ursache der Aufhebung der Agape. Im 4. Jahrhundert erscheint dieselbe, ihrem ursprünglichen Charakter entfremdet, entweder nur noch als Wohlthätigkeitsinstitut (August.: agapes nostrae pauperes pascunt sive frugibus sive carnibus) oder mit der heidnischen cena funebris gemischt, als Mahlzeit zu Ehren der Märtyrer an den Märtyrergräben oder in dem Atrium der Kirche.

IV. **Die Taufe.** Die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft geschah durch die feierliche Handlung der Taufe (*βαπτισμός*, *φωτισμός*, baptisma (-us), illuminatio). Sie vollzog sich in apostolischer Zeit in sehr einfachen Formen, die aber schon frühzeitig sich erweiterten und bereicherten, und wurde von Anfang an, wie es scheint, Kindern und Erwachsenen gespendet. Daß die Zahl der letzteren überwog, erklärt sich einerseits aus dem Missionscharakter der alten Kirche, andererseits aus der mißbräuchlichen Sitte (Augustinus, Ambrosius, Basilius u. a.), dieses Sakrament als ein alle Sünden abwaschendes möglichst hinauszuschieben.

Nachdem die Katechumenen durch Gebet und Fasten auf den Empfang der Taufe sich vorbereitet, legten sie in öffentlicher Gemeindeversammlung im gottesdienstlichen Hause das seit Alters mündlich überlieferte Glaubensbekenntnis (regula fidei, symbolum, *κανὼν τῆς ἀληθείας*) ab und zwar in der Form von Antworten auf vorgelegte Fragen. Darauf folgte die feierliche Abschwörung von dem Teufel und seinem Reiche (abrenuntiatio), die durch den wohl schon damals aus contactus und afflatus bestehenden Exorzismus ihre Besiegelung erhielt. An diesen einleitenden öffentlichen Akt schloß sich in dem kleinen Atrium oder in dem Baptisterium vor geringer Zeugenschaft die Taufe. Eingeleitet durch einige symbolische Handlungen, wie die velatio capitis, die Berührung der Ohren mit den Worten: „Hephata“ und die Dar-

[r]eichung von Salz (Mt. 5, 13), wurde sie durch dreimaliges Untertauchen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes und mit Anknüpfung an den Taufbefehl Mt. 28, 18 ff. vollzogen (Tertull.: non semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas mergimur). Die spanische Kirche allein hat sich vorübergehend auf die einmalige Untertauchung beschränkt, um damit ihren dogmatischen Gegensatz gegen den Arianismus zum Ausdruck zu bringen. Bei Kranken trat an Stelle der Untertauchung vollgültig die Besprengung (adspersio), als sogen. baptisma clinicorum, welche in Ausnahmefällen auch durch die „Apostellehre“ vorgesehen ist. Daneben bürgerte sich seit dem Ausgange der altchristlichen Zeit in einzelnen Kirchengebieten der gegenwärtig in der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche gebräuchliche Modus ein, gelangte aber erst im späteren Mittelalter im Abendlande zu allgemeiner Geltung.

Nach Vollzug des eigentlichen Taufaktes wurde der Täufling mit geweihtem Öle (χρίσμα, unguentum) gesalbt zum Zeichen seines Priestertums und auf der Stirn mit dem Kreuze bezeichnet. Den eigentlichen Abschluß aber der Handlung bildete die Handauflegung (χειροθεσία, manuum impositio), welcher man schon im 3. Jahrhundert eine solche Bedeutung beilegte, daß sie in vielen Diözesen dem Bischofe vorbehalten blieb und, freilich erst im Mittelalter, zu einer selbständigen sakramentalen Handlung (confirmatio) wurde. Der Täufling war nun susceptus, fidelis und erhielt als solcher eine Mischung von Milch und Honig (lactis et mellis societas), womit das geistige Kanaan, in das er nun eingetreten, bezeichnet werden sollte. Die Gemeinde begrüßte ihn mit dem Friedenskusse als den Ihrigen, und die gemeinschaftliche Abendmahlsfeier war die erste feierliche Äußerung des neuen Verhältnisses. Während des Taufaktes und noch einige Zeit nachher trugen die Täuflinge bei der gottesdienstlichen Feier weiße Gewänder. — Die Kirche war bereit, zu jeder Zeit die Taufe zu vollziehen, wenn den Bedingungen derselben Genüge geleistet war; die volkstümliche Sitte begann indes schon früh, Ostern und Pfingsten, auch das Epiphanienfest, zu bevorzugen. Der Ort für den Vollzug der Taufe war unter regelmäßigen Verhältnissen das Atrium sowohl des für den Gottesdienst benützten Privathauses wie der Basilika; erst im Laufe des 4. Jahrhdts. erstanden in größeren und reicheren Gemeinden neben den Kirchen eigene Taufhäuser, (βαπτιστήρια, φωτιστήρια), in der Regel Zentralbauten. Die bekanntesten sind die Taufkapelle neben der lateranischen Basilika sowie das katholische und das arianische Baptisterium in Ravenna.

Die Taufzeugen (sponsores, susceptores, ἀνάδοχοι) waren durch die Kindertaufe unmittelbar gefordert. Zuerst erwähnt sie Tertullian. Feste Bestimmungen über das Pateninstitut scheinen in der alten Kirche nicht bestanden zu haben. Die hervorragende Stellung der Geistlichen und später der Mönche war die Ursache, daß die Paten gern aus dem Kreise derselben genommen wurden, was gelegentlich Widerspruch hervorrief (Synode v. Auxerre v. J. 578). Die durch die gemeinschaftliche Patenschaft hervorgerufene geistliche Verwandtschaft (cognatio spiritualis) machte schon der Codex Justin. (V, 4, 26) zu einem Ehehindernis, woraus sich auf eine in dieser Richtung gehende verbreitete Ansicht in der Kirche bezw. im Klerus schließen läßt.

Hinsichtlich der Beurteilung der Ketzertaufe war in der Kirche in älterer Zeit eine Übereinstimmung nicht vorhanden. Während z. B. die römische Kirche die in die Kirche zurückkehrenden Häretiker bloß durch Handauflegung wiederaufnahm, also die Ketzertaufe in gewisser Weise anerkannte, scheint die übrige Kirche überwiegend an den Häretikern die Taufe von neuem vollzogen zu haben. Diese Differenz führte um die Mitte des 3. Jahrhunderts zu einer heftigen Kontroverse, an welcher vorzüglich Stephan von Rom, Cyprian von Karthago, Firmilian von Cäsarea und Dionysius von Alexandrien teilnahmen. Die römische Ansicht gelangte indeß im 4. Jahrhundert in etwas modifizierter Form zur Anerkennung (Arles 314; Nicäa 325). Dagegen scheint in der Gleichsetzung des von dem Katechumenen erlittenen Martyriums mit der rite empfangenen Taufe (sogen. Bluttaufe) eine Meinungverschiedenheit nicht bestanden zu haben, ebensowenig über die gleiche Abschätzung eines durch plötzlichen Tod oder sonstiges Hindernis abgeschnittenen Begehrens nach der Taufe (bapt. flaminis, Begierdetaufe).

Die ältesten Darstellungen der Taufe finden sich in den sogen. Sakramentskapellen in S. Callisto in Rom; sie gehören dem Anfange des 3. Jahrhunderts an. Die Täuflinge sind Knaben von c. 12 Jahren; die Taufe wird durch Untertauchen vollzogen.

V. **Die gottesdienstlichen Zeiten.** Der Kultus als ein geordnetes Ganze bedingt die Bestimmtheit des öffentlichen gottesdienstlichen Handelns durch feste Tage und Stunden. In dem altchristlichen Kultus kommt zunächst der Wochencyklus in Betracht. Schon in apostolischer Zeit trat der Sonntag als Gedächtnistag der Auferstehung Christi bedeutsam hervor (Akt. 20, 7; 1 Kor. 16, 2; Apok. 1, 10) und konzentrierte bereits am Anfange des 2. Jahrhdts. den anfangs täglich stattfindenden Gottesdienst auf sich. Neben den spezifisch christlichen Bezeichnungen *κυριακὴ ἡμέρα* (Akt. 1, 10), *ἡμέρα τοῦ κυρίου*, dies dominica u. a., liefen die heidnischen *ἡμέρα Διός*, dies Jovis, *ἡμ. Ἡλίου*, dies Solis (auf einer sizil. Inschrift sogar *ἡμέρα Ἡλίου κυριακή*). Der Charakter des Sonntags als eines Freudentags bedingte die Aussetzung des Fastens und Betens in stehender Haltung. Der Gedanke der Sonntagsruhe, wie wir ihn fassen, ist in der alten Kirche nicht zur Durchführung gekommen. Daneben dauerte, besonders in judenchristlichen Kreisen, die Feier des Sabbates (*σάββατον*, sabbatum, dies sabbati), im Abendland jedoch als eines Fasttages, fort, was das Trullanum vom Jahre 692 ausdrücklich verwarf, während der Mittwoch und der Freitag, jener als Tag des Beschlusses der Juden wider Jesum, dieser zur Erinnerung an den Tod des Herrn, unter der Bezeichnung dies stationum (auch feria quarta und feria sexta) als halbe Feier- und Fasttage (semijejunia) neu eingeführt wurden. Den Mittelpunkt des Jahrescyklus stellt das Osterfest (*πάσχα*, pascha) dar in seiner Zweiteilung als *πάσχα σταυρώσιμον* und *πάσχα ἀναστάσιμον*, eingeleitet durch eine zunächst im Orient im 4. Jahrhdt. aufkommende, später aber auch im Abendlande sich mehr und mehr verbreitende Fastenzeit von 40 Tagen (*τεσσαρακοστή*, quadragesima) nach dem Beispiele Christi und der Propheten Moses und Elias. Ihren Höhepunkt erreichte diese Vorfeier, welche Leo d. Gr. als apostolische Anordnung bezeichnet, in der durch den Palmsonntag (*κυριακὴ τῶν βαΐων*, dominica in palmis) eingeleiteten „großen“ oder „heiligen“ Woche

μεγάλη ἑβδομάς), in der wiederum der Charfreitag (pascha, ἡμέρα τοῦ σταυροῦ; Chrysost.: ἡ ἁγία καὶ μεγάλη παρασκευή) und der Charsamstag (μέγα σάββατον, magnum sabbatum) hervorragten, beide eingeführt durch den Grünendonnerstag (ἡ μεγάλη πέμπτη, feria quinta paschae), das Jahresfest der Einsetzung des hl. Abendmahls (dies coenae domini, dies natalis eucharistiae). Seinen Abschluß fand der Ostercyklus in dem folgenden Sonntag, der daher ἀντίπασχα, Pascha clausum, oder, weil die Getauften hier zum letztenmale ihre weißen Kleider trugen, dominica in albis (octava infantium) genannt wurde, wofür aber später die Bezeichnungen Quasimodogeniti (nach 1 Petr. 2, 2). und καινὴ κυριακή eintreten.

Hinsichtlich des Tages und des Ritus der Osterfeier hatten sich zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche Differenzen gebildet, über welche um 160 zwischen Polykarp von Smyrna und Anicet von Rom friedlich verhandelt wurde, ohne daß es zu einer Einigung kam. Am Ende desselben Jahrhunderts entfesselte Viktor von Rom einen leidenschaftlich geführten Streit darüber (Polykrates von Ephesus, Irenäus), der damals keinen Abschluß erzielt. Doch gewann die römische Praxis, nach welcher das Auferstehungsfest stets an einem Sonntage gefeiert und das Fasten bis zu diesem Tage ausschließlich fortgesetzt wurde, im Laufe der Zeit mehr und mehr Boden und erlangte auf dem Konzil zu Nicäa offizielle Anerkennung. Ebendasselbe beauftragte den Bischof von Alexandrien, um eine Einheit hinsichtlich des Monatstages zu erzielen, mit der Berechnung und Bekanntmachung jenes Tages (indictio paschalis, epist. paschales). Die römische Kirche entzog sich der Unterwerfung unter diese Bestimmung bis zum 6. Jahrhundert (Cyclus Dionysianus des Dionysius Exiguus), zwang aber dann auch der altbritischen Kirche den Anschluß an die nun allgemeine Übereinstimmung auf. Seitdem wird das Osterfest an dem Sonntage nach Frühlingsvollmond (terminus paschalis) gefeiert, bewegt sich also zwischen dem 22. März und dem 25. April.

Unmittelbar an den Osterkreis schließt der Pfingstkreis an. Die Zählung der fünfzig Tage desselben beginnt mit dem Ostermontag; die Bezeichnung πεντηκοστή (scl. ἡμέρα), pentecoste eignete ursprünglich dem abschließenden Tage dieser Zeit, dem Pfingstfeste, ist aber frühzeitig schon auch auf den von demselben beherrschten Cyklus übertragen worden. Die Zeugnisse für die Existenz dieses Festkreises, der wie der Osterkreis in freudiger Stimmung durchmessen wurde, reichen bis an das Ende des 2. Jahrhunderts zurück (Iren., Tertull.). Erst im 4. Jahrhundert dagegen wird das Himmelfahrtsfest (ἑορτὴ τῆς ἀναλήψεως, dies ascensionis), erwähnt, aber die Begehung desselben als auf alter Sitte beruhend vorausgesetzt. Den Schlußstein des Pfingstcyklus bildete anfangs sowohl in der orientalischen wie in der occidentalischen Kirche das Fest aller Märtyrer, dessen Spuren sich indeß nicht über das 4. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Die abendländische Kirche hat später auf diesen Tag das Trinitatisfest gelegt und für jenes anderswo Raum geschafft.

Der Weihnachtscyklus hat als historischen Ausgangspunkt das Epiphanienfest (ἡ ἐπιφάνεια, τὰ ἐπιφάνια, festum Epiphaniae), zunächst wohl mit ganz allgemeiner Beziehung auf das Eintreten Christi in die Welt, dann spezialisiert als Tauffest (τὰ φῶτα, ἡμέρα τῶν φώτων) oder als Fest der drei

Könige (als der ersten Zeugen des erschienenen Heilands). Wenn Clemens von Alex. es als ein von den Basilidianern gefeiertes Fest bezeichnet, so folgt daraus nicht, daß die Kirche es von diesen entnommen; vielmehr ist das Umgekehrte der Fall gewesen. Aus dem Morgenlande, seiner ursprünglichen Heimat, drang das Epiphanienfest im 4. Jahrhundert in das Abendland vor und fixierte sich hier wie dort auf den 6. Januar. Später jedenfalls als das Epiphanienfest ist das Weihnachtsfest (natalis Christi, ἡμέρα γενέθλιος, τὰ γενέθλια). Daß es bereits Clemens von Alex. voraussetzt, erscheint fraglich; die erste ausdrückliche Kunde von ihm bringt uns das 4. Jahrhundert. Das Abendland begeht es am 25. Dez., der Orient ebenfalls nach vorübergehendem Schwanken. Ob die Fixierung des Weihnachtsfestes auf den 25. Dez. auf zuverlässiger historischer Erinnerung ruht oder auf andere Gründe zurückzuführen ist, muß dahingestellt bleiben. Eine bestimmte Opposition gegen heidnische Festlichkeiten (die Brumalia) ist höchst unwahrscheinlich; wohl aber hat sein nichtkirchlicher Teil Einflüsse von dem Heidentume her (die sigillaria und strenae) erfahren. Als drittes gesellt sich zu den beiden genannten Festen seit dem 4. Jahrhundert das Fest der Beschneidung Christi (festum circumcisionis) am 1. Jan. Um dieselbe Zeit scheint sich als einleitende Festzeit der Cyklus der Adventssonntage (dominicae adventus domini) abgeschlossen zu haben, in deren Zählung übrigens Morgenland und Abendland nicht miteinander übereinstimmten.

An diese drei Cyklen oder in die zwischen ihnen gelassenen Räume setzte sich früher oder später eine Reihe weiterer Feste ein, deren erstes Aufkommen in den meisten Fällen sich nicht genauer bestimmen läßt. So lassen sich im 4. Jahrhundert nachweisen das festum Stephani martyris am 26. Dezember (Pseudo-August.: Natus est Christus in terris, ut Stephanus nasceretur in coelis), die Feier des Makkabäermartyriums (πανήγυρις τῶν Μακκαβαίων), vorwiegend im Morgenlande, im Mittelalter untergegangen; das Fest Johannis des Täufers, und zwar seiner Geburt, am 24. Juni, und das in Rom besonders beliebte, aber wohl nicht allgemein in der Kirche gefeierte Petrus-Paulusfest am 29. Juni zur Erinnerung an das Martyrium dieser beiden Apostel, eine Feier, auf welche die Abbildungen der sog. Goldgläser öfters Bezug nehmen. Im 5. Jahrhundert werden in der Literatur genannt: das Fest der unschuldigen Kindlein am 28. Dez., Petri Stuhlfeier (fest. cathedrae Petri) am 22. Febr., und von Marienfesten: festum annuntiationis, (ἡ τοῦ εὐαγγελισμοῦ ἡμέρα), nach anfänglichem Schwanken auf den 25. März gelegt; festum purificationis Mariae am 2. Febr., spezifisch occidentalisch, dem aber im Morgenlande das Fest der Darstellung im Tempel entspricht; endlich seit dem 6. Jahrhundert in der griechischen Kirche (etwas später in der lat. Kirche) die Himmelfahrt Mariä (festum assumptionis) am 15. August. Das Mittelalter hat diesen Marienfesten noch weitere hinzugefügt, wie: Mariä Empfängnis am 8. Dez. (12. Jahrhdt.), Mariä Geburt am 8. Sept. (7. Jahrhundert), Mariä Heimsuchung am 2. Juli (14. Jahrhundert). Das Michaelisfest (am 29. Sept.), über dessen Ursprung nichts Sicheres bekannt ist, ist im 5. Jahrhundert nachweisbar. Nur lokale Bedeutung hatten die Kirchweihen, auch einzelne Märtyrer- und Heiligenfeste und die Inthronisationsfeier der Bischöfe.

Einen bestimmten Anfang des Kirchenjahrs sollen zuerst die Nestorianer fetzt haben und zwar als Terminus den 1. Adventssonntag. Bleibt dies imerhin fraglich, so steht doch fest, daß vor dem Abschluß des Weihnachts-klus d. h. vor dem 4. Jahrhundert ein solcher Schritt nicht gethan werden nnte.

Die Entstehung des christlichen Festjahres, soweit dieses der altchristlichen eit angehört, ist eine der dunkelsten Partieen der Kirchengeschichte. Nicht ır fehlen fast immer bestimmte Angaben über die Einführung bezw. offi-elle Anerkennung der Feste, sondern auch die lokale Verbreitung stellt sich ır in ganz unsichern Umrissen dar.

Über die Hauptwerke (Th. Harnack, Kliefoth ꝛc.) s. Bd. III bei „Liturgik".

Buhl, Der Kirchengesang in der griech. Kirche (Zeitschr. f. hist. Theol. 1848, II). Schletterer, Gesch. der geistl. Dichtung u. kirchl. Tonkunst bis zum Anf. des 11. Jahrh. 1869. Schlecht, Gesch. der Kirchenmusik 1871. Brendel, Gesch. der Musik. 5. Aufl. 1875. J. Sittard, Gesch. der Kirchenmusik, insbes. des KGesangs v. Ambros. bis z. Neuzeit, Stuttg. 1881. Daniel, Thes. hymnol. 2. ed. 1863. || Pitra, Hymnographie de l'égl. grecque, Rome 1867. Christ & Paranikas, Anthol. graeca carmin. christianorum, Lips. 1871. J. L. Jacobi, Zur Gesch. des griech. Kirchenlieds, Ztschr. f. KGesch. V, 2 (1881).

Tentzel, De ritu lectionum sacr. 1685. Ranke, Das kirchl. Perikopensystem 1847. || Birt, Das Buchwesen im Altertume 1882. Gori, Thesaurus veterum diptychorum 1759. Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarch. S. 130 ff. (Ausstattung der h. Schriften). || Probst, Lit. der drei ersten Jahrhunderte, Tüb. 1870; Lehre u. Gebet in d. drei ersten Jhdten., ebd. V. Schultze, Archäol. Studien 1880 S. 83. 178 (über die Oranten).

J. Hildebrand, Rituale eucharist. vet. eccl. 1712. J. A. Schmidt, De oblatis eucharisticis, quae hostiae vocari solent 1702. P. Zorn, Hist. eucharistiae infantium 1737. Hefele, Zur Archäol. d. Kelches (Beiträge zur Kirchengesch. u. s. w. II S. 322); Schultze Artikel „Kelch" in Ersch u. Gruber. F. Drescher, De vett. Christ. agapis 1821. Über die Inschrift v. Autun, welche sich auf Abendmahl u. Taufe bezieht, V. Schultze, Kat. S. 117 ff. Über Abendm. u. Taufe nach der neu entdeckten „Lehre der 12 App." s. Zahn, Forschungen z. Gesch. des NTl. Kan. III, S. 278 ff.; A. Harnack, Texte u. Unterss. ꝛc., II, 1.

J. Hildebrand, Rituale baptismi veteris 1711. J. G. Walch, De ritibus baptismal. saeculi II, 1749. Höfling, Das Sacrament der Taufe 1846 ff. M. Chladenius, De abrenuntiatione bapt. 1715. Zeibich, De infantatione per lac et mel baptismi 1736. Jenichen, De patrinis eorumque origine, numero et nexu 1758. Zahn, Glaubensregel u. Taufbekenntnis in d. alten Kirche (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1881 S. 302 ff.). Taufdarstellungen altchristlicher Zeit: V. Schultze, Arch. Stud. S. 55 ff.; de Rossi, Bull. di arch. crist. 1876 S. 7 ff.; 53 ff. Taf. I. Inschriften: V. Schultze, Kat. S. 263 f. || Über den Ketzertaufstreit: J. Schwane, De controversia, quae de valore baptismi haereticorum inter Stephanum Papam et S. Cyprian. agitata sit, Monast. 1860. B. Jungmann, Diss. sel. in h. eccl. t. I, 1880. H. Grisar, S. J., Cyprians Oppositionsconcil gegen P. Stephan, Ztschr. f. kath. Th. 1881, II.

Augusti, Feste der alten Christen, 3 B., Lpz. 1817—20. Nickel (kath.), Die h. Zeiten u. Feste, 6 B., Mainz 1836. J. G. Müller, Gesch. der chr. Feste. Berl. 1843. || Th. Zahn, Gesch. des Sonntags, vornehml. in der alten Kirche, Hannov. 1878. Zöckler, Art. Sonntagsfeier in PRE.[2] || K. L. Weitzel, Gesch. der chr. Passafeier in d. drei ersten Jahrh., Pforzheim 1848. E. Steitz, Th. Stud. u. Kr. 1856, IV. A. Hilgenfeld, Der Passahstreit der alten K., Halle 1860. E. Schürer, Ztschr. f. hist. Th. 1870, II.

4. Archäologie des christlichen Lebens.

I. **Die christliche Familie.** In ihrer äußeren Erscheinung und Lebensweise nterschieden sich die Christen zunächst nicht von den Heiden; in Kleidung, ahrung und Wohnung von der damaligen Gesellschaft und ihrer Sitte sich bzusondern, lag kein Grund vor. Hinsichtlich der Kleidung scheint sogar

nicht selten in den vornehmern christlichen Kreisen eine zu weitgehende Nachsicht gegen den maßlosen Luxus jener Zeit stattgefunden zu haben. Andererseits legte man Wert darauf, die Dinge des täglichen Lebens und Gebrauches (Ringe, Armbänder, Gläser, Becher, Lampen, Gewänder u. s. w.) durch ein religiöses Symbol (Monogramm Christi, Kreuz, guter Hirt, Taube mit Ölzweig u. s. w.) oder durch einen religiösen Spruch wie: vivas in Deo — in Christo semper vincas — κύριε βοήθει, auszuzeichnen oder Schmucksachen in Kreuzes- oder Fischform zu tragen. Die reiche Anwendung ferner religiöser Malereien in den Grabstätten gestattet den Schluß, daß es schon früher auch in dem christlichen Privathause nicht an solchen gefehlt habe. Die Pflege des religiösen Lebens durch Gebet und Schriftvorlesung war in frommen Häusern feste Sitte (Const. Apost.: „am Morgen sehe die Sonne das Buch auf deinen Knieen". — Altchristliche Bildwerke). Der Einfluß der christlichen Frau scheint hier vor allem maßgebend gewesen zu sein (die Oranten in den Katakomben): das war die Frucht der befreienden That des Evangeliums, welches das Weib aus einer Sklavin zu einer Gehilfin und Genossin des Mannes (Tert.: ambo fratres, ambo conservi) gemacht hatte, die in den schweren Leidenszeiten der Kirche sich „mutiger als Löwen" (Chrysost.) bewies und in der friedlichen Arbeit innerhalb und außerhalb des Hauses ein Quell des Segens wurde, wie auch die Heiden anerkannten. Die hohe sittliche und religiöse Bedeutung des Familienlebens innerhalb des Ganzen der christlichen Gemeinschaft und also auch der Ehe war in Verbindung mit den durch die Mischehen gebrachten Gefahren die Ursache, daß die Eheschließung, wenn sie auch vorläufig in ihrer gesetzlichen Gültigkeit ein Akt des bürgerlichen Rechtes blieb, unter die Aufsicht und den Segen der Kirche gestellt wurde. Schon Ignatius von Antiochien forderte diese Mitwirkung der Kirche, und Tertullian hat mit begeisterten Worten die vor dem Altar geschlossene Ehe gepriesen. Ein vollständig ausgebildetes kirchliches Ehegesetz neben dem staatlichen hat freilich nicht existiert, wohl aber sind schon frühzeitig (Athenag.) einzelne, von dem bürgerlichen Rechte abweichende Bestimmungen in Kraft getreten; seit dem 4. Jahrhundert beschäftigten sich öfters die Synoden damit (Elvira, Ancyra, Laodicea u. s. w.). Vorzüglich kamen die Ehehindernisse in Betracht, in deren Festsetzung die alte Kirche sich nach den alttestamentlichen Vorschriften orientierte, ohne indeß zu einem einheitlichen Resultate zu kommen. Die vorliegenden Kanones beschäftigen sich vorzüglich mit den Ehen zwischen Verwandten, mit Heiden (als impedimentum impediens), Juden (gleichfalls imp. imp.) und mit den Ehen zwischen Paten und Täuflingen. Hinsichtlich der aetas nubilis schloß sich die christliche Sitte an die heidnische an; die epigraphischen Quellen ergeben für die Mädchen das 12.—14. Jahr. Die kirchliche Eheschließung vollzog sich, nachdem die geistliche Behörde ihre Zustimmung erteilt und die Verlobten das hl. Abendmahl genossen hatten, in der Weise, daß der Diener der Kirche über die sich die Hände reichenden Nupturienten den Segen sprach. Heidnische Gebräuche erhielten sich daneben; so die Verhüllung der Braut mit dem flammeum, die Bekränzung (coronatio), die Ringe, die Heimführung (deductio) die Beschenkungen u. s. w. Die Kirche hat nur diejenigen Handlungen abgewiesen, oder wenigstens Einspruch dagegen erhoben, welche die Grenze des Zulässigen überschritten, wie

ie lasciven Hochzeitslieder, das Setzen der jungen Frau auf einen Mutunus 'utunus u. a. Mehrere Goldgläser und Sarkophage bieten Abbildungen on Eheschließungen. [Eine wichtige Quelle für die Hochzeitsgebräuche des . Jahrhunderts sind die Reliefs eines früher dem Museum Blacas ange= ehörigen, jetzt im britischen Museum befindlichen Schmuckkästchens aus Elfen= bein]. — Als Ehescheidungsgrund erkannte die Kirche nur den Ehebruch an; doch gingen in der näheren Definition dieses die Meinungen auseinander. Die christlichen Kaiser haben weitere Ehescheidungsgründe aufgestellt: Mord, Diebesgewerbe, Hochverrat u. a. Die Kirche bestrafte den Ehebruch mit mehrjähriger Buße.

Was die in den christlichen Familien üblichen Namen anbetrifft, so herrschen in den drei ersten Jahrhunderten die antiken Namen durchaus vor; sie sind von Göttern und Heroen hergenommen (Aphrodisia, Apollinaris, *Ἀρτεμίσια*, *Δημήτρια*, Herculius, Dionysius u. s. w.) oder beziehen sich auf das Naturreich und das Naturleben, auf Länder, Flüsse und Städte (Amaranthus, Aquila, *Ἀφρικάνα*, Dalmatia, Alexandria u. s. w.); andere sind Epitheta lobenden oder tadelnden Inhalts (Amantius, *Χρηστός*, Verus, Projecta, Stercoria). Auch Namen von historischem Klange finden sich (Amulius, *Ἑλένη*, Romulus u. s. w.). Zu diesen treten in vorkonstantinischer Zeit noch ziemlich vereinzelt, später häufiger, christliche Namen, die entweder der heiligen Ge= schichte entnommen sind oder einen christlichen religiösen Gedanken ausdrücken: *Ἀβραάμ*, Andreas, *Μαρία*, Paulus, Petrus, Anastasia, Redempta, *Σωζομένη* u. s. w. Auch von den christlichen Festen sind Namen hergeleitet worden, wie: Pascasius, Sabbatius. Wo sich ein Doppelname findet (z. B. Muscula quae et Galatea), ist der letztere als Parallelname, nicht etwa als christlicher neben dem heidnischen, zu beurteilen. Erst viel später wird der christliche Taufname gelegentlich mit dem heidnischen Namen verbunden, wie in der Grabschrift des 689 zu Rom gestorbenen westsaxonischen Königs Ceadwalla: hic depositus est Ceadualla, qui et Petrus.

Zu dem Hause gehören auch die Sklaven. Die Sklaverei, diese dunkelste Seite antiken Lebens hat innerhalb der alten Kirche zwar nicht aufgehört, aber soweit das Evangelium die Gemüter beherrschte, ist sie entweder auf= gehoben oder in ihrem Umfange enger begrenzt worden, und, wo sie weiter bestand, hat sie eine mildere Form angenommen. „So verkehrt die Vorstel= lung ist, daß die Kirche von Anbeginn die Aufhebung der Sklaverei schweigend im Herzen getragen oder gar offen auf ihre Fahnen geschrieben habe, so wenig entspricht es der Wahrheit und der geschichtlichen Gerechtigkeit, wenn man es so darstellt, als ob sich das Christentum von Haus aus gegen das Institut der Sklaverei gleichgültig verhalten habe, oder wenn man leugnet, daß das Chri= stentum mehr als irgend eine andere geistige Macht zur Beseitigung der Mißstände der Sklaverei beigetragen und Wahrheiten gepredigt habe, welche über kurz oder lang zur Beseitigung der Sklaverei selbst führen mußten, wenn man ihnen treu blieb" (Zahn). Die verschwindend kleine Anzahl von Sklaveninschriften in der großen Masse altchristlicher Epitaphien, die Bemüh= ungen der Gemeinden um den Loskauf von Sklaven und Kriegsgefangenen, die Einführung der bullae bei flüchtigen oder unzuverlässigen Sklaven an Stelle der üblichen grausamen Brandmarkung (servi literati, inscripti), diese

und andere Thatsachen, die man vergeblich abzuschwächen gesucht hat, lassen über das Verhältnis des Christentums zur Sklaverei, wie es oben formuliert wurde, keinen Zweifel. Die Kirche erkannte ferner die Ehen zwischen Sklaven und Freien, die dem römischen Rechte als contubernia galten, an; sie hat auch keine Bedenken getragen, Sklaven kirchliche Ämter anzuvertrauen (der römische Bischof Callistus). Auch das ist „bezeichnend und gewiß nicht zufällig, daß die christliche Literatur der drei ersten Jahrhunderte uns kein Beispiel dafür bietet, daß je ein Christ seinen Sklaven oder gar einen christlichen Sklaven an einen andern Herrn verkauft hätte."

II. **Handel und Gewerbe.** Die Teilnahme an Handel und gewerblichen Thätigkeiten hat an sich innerhalb des Christentums kein Verbot. Darnach bestimmte sich die Stellung der alten Kirche zu jenen Erwerbsmitteln des irdischen Lebens; faktische Einschränkungen setzte sie nur in konkreten Fällen, wo es sich um Handelszweige und Gewerbe handelte, deren Betrieb mit den Normen des Evangeliums nicht in Einklang stand oder sonst Bedenken fand; da haben einzelne Kirchenlehrer wie Synoden bald in milder, bald in schroffer Form Grenzen gezogen. Was zunächst den Handel anbetrifft, so haben außer den Laien auch Kleriker bis zu den Bischöfen hinauf ihn betrieben; den Kleinhandel, den man in der Kirche, genau wie im Altertume, niedriger abschätzte, verbot indeß Valentinian III. im Jahre 452 den Klerikern. Auch die Mönche waren zur Gewinnung ihres Lebensunterhaltes auf die Veräußerung ihrer Handarbeiten und landwirtschaftlichen Erzeugnisse angewiesen. Dagegen war in jedem Falle den Klerikern das Zinsnehmen, auch mit niedrigem Prozente verboten, ja die Kirchenlehrer — nicht die Synoden — machten daraus ein allgemeines Gebot, für das man im A. T. die Begründung fand. Zur gewerblichen, insbesondere handwerklichen Thätigkeit stellte sich das Christentum wesentlich anders als die Antike. Gegenüber der Geringschätzung, in welcher hier das Handwerk stand (Cicero de off. I, 42, 150: opifices omnes in sordida arte versantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina), setzte die Kirche dasselbe nicht nur jedem andern ehrlichen Berufe, sei es staatlicher, sei es privater Art, gleich, sondern wandte auch den Handwerkern eine besondere Fürsorge zu (Const. Apost. IV, 2). Andererseits hat die Kirche gewisse Gewerbetreibende, die mit ihrer Arbeit unsittlichen Zwecken dienten, von sich abgewiesen, wie die Verfertiger idololatrischer Gegenstände (Tert. de idololatria), Schauspieler, Gladiatoren und andere Zirkuskämpfer, Kuppler, Wahrsager, Astrologen u. s. w. Doch sind die Kanones darüber nicht immer strikte zur Durchführung gelangt (christliches Athletengrab in Rom!). Zu den Handwerkern zählten nicht nur Laien, sondern auch Mönche und Kleriker. Von letztern forderte sogar die sogen. 4. karthagische Synode, in Rücksicht wahrscheinlich auf die bedrängte pekuniäre Lage derselben, den Betrieb eines Handwerks oder der Landwirtschaft. Abbildungen christlicher Handwerker in Ausübung ihres Berufes oder Grabsteine solcher mit den Emblemen ihres Gewerkes finden sich zahlreich in den Katakomben; ebendieselben haben uns Erzeugnisse christlicher Handwerker in reicher Fülle erhalten, aus welchen sich auf eine gute Schulung und praktische Tüchtigkeit dieser zurückschließen läßt. (Über die Kunstthätigkeit in der alten Kirche s. S. 270 ff.).

III. **Verhalten zu dem antiken Staate und seiner Religion.** Die Christen haben

gemäß dem Worte des Apostels (Röm. 13, 1 ff.) die staatliche Ordnung durchaus anerkannt und in ihre gottesdienstliche Feier auch die Fürbitte für die Obrigkeit bezw. den Kaiser gesetzt. Die Anklagen der heidnischen Gegner auf staatsgefährliches Konventikelwesen und revolutionäres Komplottieren ruhen auf Mißverständnis oder böswilliger Verläumdung. Nur wo der Staat mit seinen Forderungen in das Recht des christlichen Gewissens eingriff (Schwur bei dem Genius des Kaisers, Opfer u. s. w.), setzten ihm die Christen passiven Widerstand entgegen. Am häufigsten mußten diejenigen in solche Konflikte geraten, welche staatliche Ämter bekleideten, da mit diesen in der Regel auch der Vollzug religiöser Handlungen oder wenigstens die Teilnahme an solchen verbunden war. Wohlwollende Kaiser (anfangs auch Diocletian) haben in diesen Fällen Dispensation eintreten lassen; sonst haben sich die Christen vor jenen Konflikten dadurch bewahrt, daß sie sich von dem öffentlichen Leben und seinen Ämtern fern hielten (der Vorwurf: infructuosi in negotiis); andere, besonders in der Armee, verstanden es „Gott und Belial" (Tertull.) zugleich zu dienen.

Hinsichtlich des Verhaltens zu der mit dem Staate eng verbundenen und in ihn hineingewachsenen heidnischen Religion hat die Kirche, unterstützt durch die Zustimmung der Gemeinden, den öffentlichen Angriff auf dieselbe stets gemißbilligt; ja es hat in praxi zuweilen eine sehr weitgehende Konnivenz nach dieser Richtung hin stattgefunden. Falscher Eifer hat in dieser maßvollen Haltung eine Verläugnung Christi gefunden (Tert. de cor. mil.) und ist seinerseits vor rücksichtslosem Auftreten gegen die heidnische Religion und ihre gottesdienstliche Formen und Orte und vor erzwungenem Bekennertum nicht zurückgebebt. Derselbe Fanatismus hat später, als das Heidentum besiegt am Boden lag, blutige Rache für die frühere Unbill genommen.

IV. **Die christliche Liebesthätigkeit.** Im Heidentum haben weder großartige Schenkungen an Notleidende und Bedürftige noch wohlthätige Institutionen staatlicher oder privater Stiftung gefehlt. Die Motive aber, bald politische, bald allgemein humane, liegen abseits von dem, was das Wesen christlicher Liebesthätigkeit ausmacht; daher war auch die Wirkung eine andere. Während jene Bemühungen in ihrer Erscheinung und in ihrem praktischen Ertrage zersplittert blieben, eben weil ihnen der rechte Untergrund fehlte, erscheint die christliche Liebesthätigkeit nicht nur als eine allgemein geübte Pflicht der Einzelnen, sondern auch in umfassender Weise kirchlich organisiert. Wo es sich um diese letztere handelte, wurden die Beträge aus den regelmäßigen oder außergewöhnlichen Gaben der Gläubigen, welche von diesen an die Gemeinde geleistet wurden, aufgebracht. Die Sorge der Kirche und der einzelnen erstreckte sich zunächst auf die Armen, deren die römische Gemeinde allein um die Mitte des 3. Jahrhunderts 1500 zu versorgen hatte; weiterhin auf hilfsbedürftige jeglicher Art. Gefangene, die der Krieg weggerafft oder das Ausharren im Bekenntnis in die heidnischen Kerker und in die Zwangsarbeiten (ad metalla) geführt hatte, wurden durch Wort und Gaben gestärkt (Cyprian: captivitas fratrum nostra captivitas computanda est). Die römische Kirche (Gregor I.) hat für Gefangene unermeßliche Summen aufgewendet. Auch die Kirchengefäße wurden in Notfällen, um das Lösegeld aufzubringen, nicht verschont. In anderer Weise konnte seit Konstantin d. Gr. die Kirche

ihre Sorge den Gefangenen zuwenden, indem dieser Kaiser den Bischöfen einen Einfluß auf das Gefängniswesen und das Interventionsrecht zu gunsten unschuldig Verurteilter einräumte. Eine Synode von Orleans vom Jahre 549 verpflichtete die Archidiakonen, an jedem Sonntage die Gefangenen zu besuchen. Die scharfe Verurteilung der heidnischen legalisierten Sitte der Kinderaussetzung seitens der Kirchenschriftsteller (Athen., Tertull., Lact.), welche darin ein homicidium sahen, fand ihre Ergänzung darin, daß die Christen die Findelkinder (expositi, projecti, alumni) aufnahmen und sie dem schändlichen Gewerbe, für welches Lenonen und Sklavenhändler sie auflasen, entzogen. Christliche Grabinschriften drücken mehrmals den Dank der so Geretteten aus. Wenn später von christlichen Kaisern die Aussetzung mit Todesstrafe belegt (Valens und Gratian) oder wenigstens dem Unwesen ernstlich gesteuert wurde, so ist das die Frucht des Einflusses der Kirche auf den Staat. Auch Synoden haben sich mit der Frage befaßt: dennoch hat diese gemeinsame Arbeit von Staat und Kirche das Übel nicht vollständig zu beseitigen vermocht. Die Pflege der alumni lag, wo sie nicht Private übernahmen, dem Bischofe oder seinen Bevollmächtigten ob; im 4. Jahrhundert beginnt die Kirche, und mit ihr konkurrierend der Staat, eigene Häuser für Aufnahme und Erziehung der Findelkinder zu errichten (orphanotrophia, curotrophia). Berühmt ist das Findelhaus des Archipresbyters Dathäus, gegründet 787 in Mailand (die Inschrift: Sancte, memento, Deus, quia condidit iste Dathaeus hanc aulam miseris auxilio pueris). Auch die Klöster wetteiferten mit der Kirche auf diesem Gebiete christlicher Liebesthätigkeit. Im 4. Jahrhundert finden sich die ersten Spuren der Hospitäler, von denen das Altertum nichts wußte. Kranken und Altersschwachen (*νοσοκομεῖα*, valetudinaria, *γηροκομεῖα*), Witwen und Waisen (*ὀρφανοτροφεῖα*), Fremden und Reisenden (*ξενοδοχεῖα*) dienten sie; zu den bedeutendsten Anstalten dieser Art zählte die *Βασιλιάς* Basilius d. Gr. im kappadocischen Cäsarea, welche mit ihren Häuserreihen und Straßen das Bild einer kleinen Stadt gewährte; andere finden sich zahlreich im Morgenland (Antiochien, Konstantinopel, Ephesus u. s. w.) und im Abendlande (Rom, Neapel, Lyon u. s. w.). Erhalten wurden diese Anstalten aus den Zinsen des Stiftungskapitals oder durch die Kirche oder durch freiwillige Beiträge einzelner; auch hat der Staat vereinzelt Zuschüsse gegeben. Trümmer solcher Hospitäler und Herbergen sind neuerlich in Syrien nachgewiesen worden. Das Asylrecht der heidnischen Heiligtümer ging im 4. Jahrhundert in leicht verständlicher Übertragung auf die christlichen Gotteshäuser über, und die Kirche hat Wert auf die Erhaltung desselben gelegt und damit ein weiteres Mittel zur Ausübung des Rechtsschutzes gewonnen. Der Staat hat das Recht grundsätzlich anerkannt, aber dann und wann modifiziert (Theodos., Justin.).

Mit dem Altertume teilte die Christenheit die hohe Wertschätzung des Begräbnisses (der tt. benefacere für „begraben" auch auf christlichen Epitaphien). Die Vollziehung des Begräbnisses galt als eine heilige Pflicht, als ein Gott geleisteter Dienst. Die Ausgaben dafür bildeten einen stehenden Posten in dem Armenbudget der Kirche. Ja, auch der heidnischen Toten haben sich die Christen bei verheerenden Seuchen angenommen, wenn die Furcht vor der Ansteckung die nächsten Angehörigen hinwegtrieb. Freilich mischte sich in diese ganz natürliche Pietät vereinzelt das abergläubische Moment ein, daß

an die künftige Auferstehung von der Erlangung eines Begräbnisses abhängig achte (Grabschrift in Como).

Unter die Klasse der Notleidenden fallen auch die von Steuer und Wucher edrückten. Beider hat sich die Kirche angenommen. Das Zinsnehmen be= rteilte sie prinzipiell als eine ungerechte Handlung, verbot es den Klerikern eradezu und riet den Laien davon ab (Synoden von Elvira, Laodicea, Kar= hago III u. a.). So hat die Kirche besonders in den schweren Zeiten der Völkerwanderung als Hort der Armen und Hilflosen, als Zuflucht der Ver= olgten und als eine Mutter der Waisen und Verlassenen da gestanden und n sich das Wort ihres Herrn und Meisters bewährt: „Dabei wird Jeder= nann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt" Joh. 13, 35).

V. **Volkstümlicher Aberglaube.** Da die Gemeinden aus einer Welt voll Aberglauben gesammelt waren und mit derselben in äußerlichem Verkehr zu tehen fortfuhren, so kann es nicht auffallend erscheinen, daß einzelne aber= läubische Vorstellungen und Gebräuche unter ihnen fortdauerten. Der antike Glaube an die Möglichkeit körperlicher Schädigung durch zauberische Gewalt malus oculus) und die im Altertume allgemeine Sitte, durch gewisse Gegen= tände und geheimnisvolle Formeln sich dagegen zu schützen, wird auch in en Gemeinden bezeugt. Synoden und Kirchenlehrer haben sich wiederholt agegen ausgesprochen. Der Gebrauch der Amulette (encolpia, fascina, φοβασκάνια, φυλακτήρια) steht hier voran. Die altchristlichen Gräber haben ns zahlreiche Exemplare erhalten. Entweder entsprechen sie genau den heid= ischen Vorbildern (Medusenhaupt, Schellen, lunulae) oder spiegeln einen eidnisch=jüdisch=christlichen Synkretismus wieder (magischer Nagel in Neapel) der haben christliche Formen (Kreuz, Fisch) und Formeln (crux est vita nihi, mors, inimice, tibi). Auch die sog. Blutgläser d. h. in Wirklichkeit Gläser mit Abendmahlswein gehören hierher; sie wurden in die Gräber ge= egt, um dem Toten einen Schutz gegen dämonische Einwirkungen zu ge= währen. Eine eigene Klasse von Amuletten sind die Enkolpien, Gegenstände nit einer Höhlung, in welche eine Reliquie eingeschlossen wurde (Paulin. . Nola: munimentum praesentis et pignus aeternae salutis). Die Kirche riff schließlich, um die heidnischen oder synkretistischen Amulette zu beseitigen, u dem Mittel, den Gebrauch wenigstens christlicher Amulette zu fordern, vomit also der dem Amulettenwesen zu Grunde liegende Aberglaube in ge= wisser Weise anerkannt wurde. Nicht sowohl dem antiken Aberglauben als er antiken Religion gehört dagegen die auch von den Christen fortgeführte Sitte an, zu den Toten Münzen, das Fährgeld für Charon (ναυτιλίης ὀβολος), u legen und zwar entweder neben den Leichnam oder in den Mund des= elben. Auch die Beurteilung des Grabes als des Hauses der Seele (auf Inschriften: domus aeterna, aeternalis, perpetua sedes, οἶκος αἰώνιος) schleppt ch in der christlichen Vorstellung mit fort, ebenso die echt heidnische Tröstung ei Todesfällen: nemo immortalis, οὐδεὶς ἀθάνατος, und die Bezeichnung des odes als somnus aeternalis. Seit dem 4. Jahrh. beginnt auch die den Mär= yrern in geziemender Anerkennung ihres Bekennermutes erwiesene Verehrung ch unter dem Einflusse des antiken Manenkultes zu wandeln und die Gestalt nzunehmen, in welcher sie uns am Eingange des Mittelalters entgegentritt.

VI. **Die Totenbestattung.** In der Behandlung der Toten, welche im Altertume auf festgegründeter Sitte ruhte und als religiöse Verrichtung galt, sind die Christen nur soweit von dem herrschenden Brauche abgewichen, als es die eigentümliche christliche Auffassung des Todes forderte. Das Schließen von Mund und Auge, die Waschung, Salbung und Ausstellung des Leichnams im Atrium inmitten dampfenden Weihrauchs und des Schmuckes von Tannen- und Cypressenzweigen sind beibehalten worden; nur die Bekränzung des Toten wurde, aus unbekannten Gründen, abgewiesen. Ebenso fand nach antiker Sitte die Bestattung bei Tage unter Fackelbegleitung statt, und auch die heidnische Unsitte maßloser Totenklage ist in späterer Zeit hier nicht selten zu Recht gekommen. Die wichtigste Differenz liegt in dem Modus der Bestattung. Während nämlich damals, in den Städten wenigstens, die Verbrennung (crematio) Brauch war, übten die Christen, unter scharfer Abweisung der heidnischen Bestattungsform, ausnahmslos die Beerdigung (inhumatio). „Mehrere Momente scheinen dabei zusammengewirkt zu haben: die anfängliche Kontinuität mit dem die Beerdigung übenden Judentume, die bildliche Vorstellung von der Hölle als einem brennenden Feuer, wodurch unwillkürlich die Zerstörung des Leichnams im Feuer in ein bedenkliches Licht gerückt wurde, und der Glaube an die Auferstehung des Fleisches, welchem die gewaltsame Vernichtung des Leichnams zu widerstreiten schien. Auch die Beurteilung des Leibes als eines Tempels Gottes (1 Kor. 3, 16 f.; 6, 19 u. s. w.) ist ohne Zweifel in Betracht gekommen." Die Sitte der Beerdigung und andererseits das Wertlegen auf ein Zusammenruhen der heimgegangenen Brüder ließen die eigenartigen altchristlichen Grabstätten (κοιμητήρια, coemeteria) entstehen, für welche im Mittelalter die nicht mehr mit Sicherheit zu erklärende, anfangs an S. Sebastiano in Rom haftende Bezeichnung catacumbae (vielleicht ursprünglich Ortsbezeichnung: κατὰ — κύμβη (cumba), also catacumbas = „bei der Schlucht") aufgekommen ist. Dieselben bestehen aus unterirdischen, oft in mehreren Etagen untereinanderlaufenden und vielfach verschlungenen Galerien von mäßiger Höhe und Breite. In die Seitenwände sind die Gräber eingeschnitten, entweder in einfacher Sargform (sog. loculi) oder in der kunstvolleren Form einer von einem Bogen überspannten Mulde (arcosolium). In wechselnden Zwischenräumen lehnen sich an die Galerien kleine Grabkammern (cubicula) an, welche als Erbbegräbnis einzelner wohlhabender Familien dienten. Luft und Licht wurde der Anlage durch runde oder quadratische Schachte (luminaria) zugeführt. Der malerische Schmuck kam vorzüglich an der halbkreisförmigen Innenwand der Arkosolien oder auf der angrenzenden Wandfläche oder an den Seitenwänden und der Decke der Cubicula zur Verwendung. Eine beträchtliche Anzahl altchristlicher Grabstätten, die von dem Staate respektiert wurden, sind uns noch erhalten bezw. bekannt geworden. Die wichtigsten finden sich in Rom (S. Callisto, S. Domitilla, S. Pretestato, S. Priscilla u. s. w.) und in Neapel (S. Gennaro dei Poveri); andere in Syrakus (S. Giovanni), Alexandrien, Kyrene, auf der Insel Melos und sonst. Die Katakomben waren in Rom bis in den Anfang des 5. Jahrhdts. hinein in Gebrauch; an andern Orten (z. B. in Neapel) länger; dann traten an ihre Stelle sog. coemeteria sub dio d. h. aufgemauerte Grabanlagen unter freiem Himmel, die sich aber keineswegs mit unsern Friedhöfen decken; er-

ten sind solche u. a. in Rom (S. Callisto), Salona, Portogruaro (im Vene- nischen), Trier.

Unter Zurufen, wie valeas, in pace, feliciter, εὐτύχει (die altchristlichen taphien) und unter dem Gebet des Geistlichen wurde der von Tüchern um- kelte Leichnam in das ausgehauene Grab gelegt und häufig dann mit einer lkschicht übergossen, um die Verwesungsmiasmen zu zerstören. Mancherlei genstände des Hauses und täglichen Gebrauches (Schmuck- und Spielsachen, npen, Handwerkszeug, Küchengerät u. s. w.) wurden mit eingeschlossen; auch hl ein mit Abendmahlswein gefülltes Glas zu dem oben bezeichneten Zwecke, in man es nicht vorzog, das Gefäß an der Außenseite des Grabes zu be- igen oder dem Toten selbst, in Widerspruch mit den kirchlichen Bestim- ngen, die geweihten Elemente einzuflößen. Die übliche Bezeichnung Blut- ser für diese Gefäße rührt daher, daß die römischen Archäologen seit dem Jahrhundert in dem durch Oxydation des Glases erzeugten dunkeln, röt- en Niederschlag am Boden Blut erkannten, und zwar Märtyrerblut, von Christen einst gesammelt und hier deponiert, um das betreffende Grab als irtyrergrab zu bezeichnen. Die römische Kirche hat sich (durch offizielle Er- rung im Jahre 1668 und 1863) diese völlig ungeschichtliche, dem Thatbe- nde der monumentalen wie der literarischen Quellen widerstreitende Auf- sung angeeignet.

Das Grab wurde durch eine Marmorplatte oder auch durch große Ziegel- cke vermittelst Mörtels luftdicht geschlossen. Die Verschlußplatte (tabula) ug die in der Regel eingemeißelte, seltener geschriebene bezw. gemalte (di- nto) Inschrift, die in den ersten drei Jahrhunderten kurz und einfach gefaßt r und gewöhnlich nur den Namen des Toten mit Angabe seines Alters d dem Zusatze in pace, ἐν εἰρήνῃ enthielt (z. B.: Innocentia in pace que uae] vixit ann. V. parentes merenti fecerunt. — Calamus pistor vix [it] . XX). Seit dem 5. Jahrhundert beginnt das Formular inhaltreicher, aber ch schwülstiger zu werden.

Die Trauerzeit wird durch die antike Sitte bestimmt worden sein. Jeden- ls haben die Christen die Feier des staatlichen Totenfestes (13.—20. Febr.) d der privaten Totenfeiern (sacra privata), für welche beide die Bezeich- ng parentalia gebräuchlich war, in modifizierter Form beibehalten. Ja, ar die heidnische Unsitte des ausgelassenen Totenmahles und das heidnische ankopfer (profusio) über dem Grabe des Toten erscheinen gelegentlich unter kirchlichen Sepulkralriten (Vorwurf des Manichäers Faustus: vos idola vertistis in martyres, quos votis similibus colitis; defunctorum umbras o placatis et dapibus). Angesehene Männer und Synoden haben lange geblich sich bemüht, diesem Unwesen zu steuern.

1. Gottfr. Arnold, Erste Liebe, d. i. wahre Abbild. der ersten Christen, Frkft. 1696. C. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde Romain et sur sa transformation par le christianisme. 1853 (deutsch v. Richard, Leipz. 1857). Hefele: Über den Rigorismus in d. Leben u. d. Ansichten d. alten Christen (Beiträge zur Kirchen, gesch., Archäol. u. Liturgik 1864, I S. 16 ff.). Ders., Zur Archäologie d. häuslichen u. Familienlebens d. alt. Christen (ebend. II S. 331 ff.). Linsemann, Über das Ver- hält. der heidn. Moral zur christl. (Tüb. Theol. Quartalschr. 1868). E. de Pressensé, La vie eccl., rel. et morale des Chrétiens aux II & III siécles. Par. 1877. ‖ V. Schultze, Ein Tag in Rom i. J. 200 (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, I; dazu m. Kat. S. 206—217). J. Hildebrand, De nuptiis et natalitiis veterum Christianorum

1656. Cavedoni, Dell' età consueta nelle nozze degli antichi Cristiani. — Roßbach, Röm Hochzeits- und Ehedenkmäler 1871. Dieckhoff, Die kirchl. Trauung 1878. Münter, Die Christin im heidn. Hause 1828. Abbild.: V. Schultze, Arch. Stud. S. 104 ff.; Kraus, Real-Encykl. „Ehedenkmäler". ‖ Coblet, Les noms de baptême (Revue de l'art chrét. 1876); V. Schultze, Kat. S. 253 ff. ‖ Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche I (Sklaverei u. Christent.), Chemnitz 1875. Allard, Les esclaves chrét. 1876. Wallon, Hist. de l'esclavage. 2. Aufl. 1879. Lechler, Sklaverei u. Christent. 1877. 1878 (Universitätsprogramm). Zahn, Sclaverei u. Christent. 1879. Über Sklaveninschr. und bullae m. Kat. S. 258 ff.

2—4. Funk, Handel u. Gewerbe im christl. Altert. (Tüb. Theol. Quartalschr. 1876 und in Kraus' Real-Encykl.). V. Schultze, Handwerk u. Handwerker in der alt. K. (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880. II). Zahn, Weltverkehr u. Kirche während der ersten Jahrhunderte. 1877. Über das Athletengrab in Rom m. Kat. S. 327; ebend. S. 132 ff. über Abbild. v. Gewerbeemblemen u. Gewerbetreibenden. ‖ Mangold, De ecclesia primaeva pro Caes. ac magistr. Rom. preces fundente 1881. ‖ Chatel, Étude hist. sur l'influence de la charité durant les prem. siècles chrét. 1853. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege 1868. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten K. 1882. Becker, Behandlung verlassener Kinder im Altert. 1871. Remacle, Des hospices d'enfants depuis leur origine jusqu'à nos jours 1838. De Voguë, Syrie centrale. Architecture. 1865—1877. Helfrecht, Abhandlung von den Asylen 1801. Über die pietas erga mortuos Uhlhorn a. a. O. S. 181 ff. u. m. Kat. S. 9 ff. — Funk, Zins u. Wucher im christl. Altert. (Tüb. Theol. Quartalschr. 1875). Vgl. noch: J. Albertus, Die Sozialpolitik der Kirche. Geschichte ihrer Entwickl. im chr. Altert., Regensb. 1881 (kath.; mit Vorsicht zu gebrauchen).

5 u. 6. Arpe, De prodigiosis operibus talismanes et amuleta dictis 1717. O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blickes (Berichte der K. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1855 S. 28 ff.). Bingham VII S. 251. De Rossi, Bull. 1869 S. 59 ff. Paciaudi. Osserv. sopra alcune singolari e strane medaglie 1748. Barsilei, Gli Abraxas, studj archeol. 1873. King, Early Christian numismatics and other antiquarian tracts 1873. W. Baudissin, Stud. zur semit. Religionsgesch. 1870 I. S. 181 ff. (über die Abraxasgemmen mit dem Namen *ΙΑΩ*). Kraus, Abrax. u. Abrakadabra (Real-Encykl. der christl. Altertümer). M. Katak. S. 218—224 (Amulette), S. 210 (Obolos f. Charon) S. 11 f. 77. 201 ff. (antike Beurteilung des Grabes); z. vgl. ferner S. 249—252.

7. J. E. Franzen, Antiquitatum circa funera libr. VI. 1713. J. Nicolai, De luctu Christianor. sive de rit. ad sepult. pertt. 1739. M. Kat. S. 9 ff. u. Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft. 1880, III. Dazu: Marquardt, Das Privatleben der Römer 1879. I. S. 333 ff. Hermann, Lehrb. der griech. Privataltertümer 2. Aufl. 1870 S. 313 ff. Antonio Bosio, Roma sotterranea (herausgeg. v. Severano) 1633 (die erste Publik. über die Kat.). De Rossi, Roma sotterranea cristiana, Roma 1864 ff.; bisher 3 Bde. (das Hauptwerk über die römischen Katak.). Northcote u. Brownlow, Roma sott. 1878 (von de Rossi unmittelbar abhängig, franz. von Allard, Rome soutterraine 1871. 2 Aufl. 1874; deutsch v. Kraus, Roma sott. 1873. 2. Aufl. 1879. Théophile Roller, Les Cat. de Rome 1879. 1881 (ein Prachtwerk). Die ausführlichere Literatur in V. Schultze, Katakomben. Die altchristl. Grabstätten. Ihre Geschichte u. ihre Monumente. Lpz. 1882 (S. 1 ff.); ebend. S. 201—232: „die innere Ausstattung des Grabes." Kraus, Die Blutampullen der röm. Kat. 1868. Paulinus, Die Märtyrer der Kat. und die röm. Praxis 1871. Kraus, Über den gegenw. Stand der Frage n. d. Inh. u. der Bed. der röm. Blutamp. 1872. V. Schultze, Die sog. Blutgläser der röm. Katak. (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, X) u. Kat. S. 225—232.

5. Archäologie der kirchlichen Kunst.

I. **Einleitung.** Die für die christlichen Gemeinden selbstverständliche, durch den Geist des Evangeliums geforderte Ablehnung der heidnischen Kunst in ihren unsittlichen und idololatrischen Auswüchsen hinderte doch innerhalb der Kirche weder das Interesse an der Kunst noch die thätige Pflege derselben. Die Ausdehnung der Kunst selbst auf die Grabstätten und der reiche Inhalt der Katakomben an Kunstgegenständen, die dem Hause entstammen, ist ein vollgültiger Beweis dafür. Diese Kunst ist auf dem Boden der Antike ent-

landen. Dieselbe war die gegebene Basis. Kaum vor dem Ende des ersten Jahrhunderts entwickelt sich auf dieser Grundlage eine spezifisch christliche Kunst, die ihre ersten Versuche in der Schöpfung biblischer Darstellungen bethätigt. Der Cyklus erweitert sich im Laufe des 2. Jahrhunderts und erreicht seine größte Ausdehnung in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, ohne indeß auf der Höhe der künstlerischen Vollkommenheit des 2. Jahrhunderts zu verharren. Schon seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts macht sich der Verfall bemerklich und setzt sich, in parallelem Gange mit der antiken Kunst, fort, um schließlich nach einer kurzen, aber geringwertigen Nachblüte in dem Zeitalter Konstantins, im 6. Jahrhundert in vollständiger Auflösung zu enden. An die Stelle der altchristlichen tritt die mittelalterliche Kunst. In dem ganzen Verlaufe ihrer Entwickelung trägt jene antike Elemente mit sich.

Als älteste christliche Kunstgattung stellt sich die Malerei dar; an sie schließt dann die Skulptur, mit entschiedener Bevorzugung des Reliefs und starker Abneigung gegen das Statuarische. Die Architektur gelangt in den seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts erstehenden Basiliken und den später aufkommenden Zentralbauten zur Verwendung. Die Geschichte des Mosaik ist mit dem christlichen Kirchengebäude eng verknüpft. Daneben läuft die Kleinkunst.

II. **Die Malerei.** Die ältesten Malereien sind uns in den Katakomben erhalten; erst in nachkonstantinischer Zeit treten die Miniaturen dazu, die auch inhaltlich von jenen sich entfernen. Denn die Katakombenmalereien sind, was von den Miniaturen nicht gilt, in ihrer Hauptmasse symbolischer Art d. h. sie sind Träger eines bestimmten religiösen Gedankens. Was den nähern Inhalt dieser Symbolik anbetrifft, so ist derselbe nicht mit der herkömmlichen, vorzüglich durch die römisch-katholischen Archäologen und Theologen ausgesponnenen Auslegung als ein Komplex ethischer und dogmatischer Sätze, wie sie in der zeitgenösischen Theologie vorhanden waren, zu fassen, noch als Ausdruck der Lebensgemeinschaft mit Christo ganz allgemein (Heinrici); sondern nach Analogie der antiken Gräbersymbolik und in Übereinstimmung mit der Beurteilung des Dargestellten innerhalb der Gemeinde, wie sich dieselbe aus den literarischen Quellen ergibt, sind die Bilder als Träger sepulkraler Gedanken und Hoffnungen zu beurteilen d. h. sie drücken den festen Glauben an die aus dem Tode errettende Macht Gottes und Christi und an die Fortdauer im Jenseits aus. Aus dieser Voraussetzung allein erklärt sich die Thatsache, daß mehrere antike Stücke sepulkralen Inhaltes in dem christlichen Bilderkreise Aufnahme gefunden haben, wie Eros und Psyche, Medusa, Sirenen und einzelnes aus dem bacchischen Cyklus. Andere Erbstücke der Antike von demselben Werte haben dagegen einen christlichen Inhalt oder wenigstens ein christliches Colorit erhalten: Phönix, Pfau, Schiff, Kranz und Krone, Orpheus (nicht Bild Christi, sondern Vorläufer Christi im Heidentum) u. a. Die Hauptmasse jedoch bilden eigentlich christliche Darstellungen. Ihren Stoff haben sie, jedoch unter dem Gesichtspunkte sepulkraler Symbolik, der heiligen Geschichte entnommen. Die beliebtesten Figuren und Szenen des Alten Testaments sind: Noah in der Arche, die Opferung Isaaks, Quellwunder des Mose, Daniel unter den Löwen, Jona; des Neuen Te-

staments: Heilung der Blutflüssigen und des Gichtbrüchigen, Blindenheilung, Auferweckung des Lazarus, Mahl der Jünger am galiläischen Meere. Auf das Neue Testament (Mt. 7, 9 ff. u. d. Parall.) ist auch die Darstellung Christi unter dem Bilde des Fisches zurückzuführen. Das Symbol bezeichnet ursprünglich Christum als den im hl. Abendmahl den Gläubigen sich mitteilenden, wie es u. a. die berühmte Inschrift von Autun mit den Worten ausdrückt:

> Empfange die honigsüße Speise des Heilands der Heiligen.
> Iß mit Verlangen, in deinen Händen hältst du den Fisch.
>
> ———
>
> Mit dem Fische sättige mich nun — das ersehne ich — mein Herr und Heiland.

Die anagrammatische Spielerei, die an das Wort ἰχθύς anknüpft:

ἰχθύς { I ησοῦς | X ριστός | Θ εοῦ | Y ιός | Σ ωτήρ }

gehört einer späteren Zeit, dem 4. Jahrhundert, an (Optatus von Mileve).

Die Darstellung des guten Hirten dagegen, welche Christum als Herrn und Schützer der Toten charakterisiert und mit dem widdertragenden Hermes (Ἑρμῆς κριοφόρος) in keinem Zusammenhange steht, vereinigt alt- und neutestamentliche Gedanken in sich (Ezech. 34; Ps. 23. 80; Joh. 10, 12 ff.; Luk. 15, 5 f.).

Von kirchenhistorischer Bedeutung ist unter den Symbolen das konstantinische Monogramm Christi. Die Berichte des Eusebius (Vita C. I, 31) und des Lactantius (De mort. pers. 44) über die Gestalt des Monogrammes weichen voneinander ab. Der Denkmälerbefund gibt ersterem recht. Die Meinung, daß das konstantinische Monogramm die bewußte Erneuerung eines vorchristlichen Symbols sei (Rapp, Bunsen u. a.) ist nicht minder haltlos, wie die Vorstellung, daß es das Kreuz verhülle (de Rossi, Martigny, Garrucci). Das Kreuz tritt erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auf den Denkmälern auf. Das Monogram schließt die beiden Buchstaben X und P, als Anfangsbuchstaben des Wortes ΧΡΙΣΤΟΣ, in sich und ist von Konstantin d. Gr. vor der Maxentiusschlacht als Ausdruck des Bekenntnisses zu Christus und dem Christengotte zum erstenmale, wie es scheint, gebraucht worden. Schon frühzeitig stellt es sich in mancherlei Variationen dar und wurde ein beliebtes Symbol im öffentlichen und privaten Leben der Christen.

Neben dem symbolischen Cyklus erscheint schon früh, aber längere Zeit nur mit beschränktem Umfang, eine Anzahl historischer Darstellungen. Erst im 4. Jahrhundert, in welchem der überlieferte symbolische Bilderkreis sich aufzulösen anfängt, kommen sie mehr zur Geltung und erlangen am Ausgange der altchristlichen Zeit die Oberhand. Die niederste Stufe historischer Darstellungen bezeichnen die fast ausschließlich auf Inschriftentafeln als Graffiti sich findenden Abbildungen von Handwerkszeug und anderen Utensilien, welche auf das Gewerbe und die soziale Stellung des Toten Bezug nehmen (Wage = Kaufmann; Faß = Küfer; Lanze = Soldat; Picke = Steinhauer u. s. w.). Aber auch der Tote selbst wird in Ausübung seines Berufes

rgestellt oder in betender Haltung mit ausgebreiteten Armen (vgl. 1 Tim. ,8); für die letztere Figuren ist die Bezeichnung Oranten (orantes) gebräuchlich.

Selten sind biblisch-historische Darstellungen; es zählen dazu u. a.: Opfer ains und Abels, Aufruhr des Volkes gegen Mose, Einzug in Jerusalem, erläugnung Petri, Dornenkrönung.

Unter den ikonographischen Darstellungen nehmen die Bilder Christi n ersten Rang ein. Sie lassen sich bis in das 2. Jahrhundert zurück nacheisen. Der Typus wechselt. Bis zur Mitte ungefähr des 4. Jahrhunderts errschte der jugendliche bartlose Typus; dann tritt der bärtige auf, vorerst ur ganz vereinzelt, bis er am Ausgange der altchristlichen Kunstentwickelung e Oberhand gewinnt. Sein Ursprung ist nicht in einer Nachbildung der sklepios-Serapisbilder (Holtzmann) zu suchen, noch in der kirchlichen Forulierung des christologischen Dogmas im 4. Jahrhundert (Hauck), sondern ndet seine natürliche Erklärung in der abfallenden Richtung der altchristichen Kunst des 4. Jahrhunderts. Dieselbe Entwickelung vom unbärtigen um bärtigen Typus machen die Bilder Pauli und Petri durch. Eine Darstellung dieser beiden Apostel, die, wenn auch nur auf allgemeine Portraitähnlichkeit Anspruch erheben dürfte, ist nicht vorhanden. Dasselbe gilt von en Marienbildern, deren ältestes der Mitte des 2. Jahrhunderts (Wandgemälde in S. Priscilla in Rom) angehört. Doch ist hier sowohl wie in llen übrigen Marienbildern ältester Zeit die Darstellung durch den Jesusnaben motiviert. Erst im 5. Jahrhundert (Goldgläser) finden sich Einzelarstellungen der Maria, womit eine Rückwirkung des Marienkultus auf die Kunst zum Vorschein kommt.

Als auszeichnendes Attribut Christi, und etwas später auch der Heiligen, ient seit der Mitte des 4. Jahrhunderts der Nimbus, anfangs in einfacher reisrunder Form; später verdoppelt sich der Kreis oder wird durch ein Monogramm (nur bei Christus) oder ein Kreuz gespalten. Der Ursprung des limbus liegt im Heidentume (pompejanische Wandgemälde), woselbst er eine ünstliche Reduktion des Lichtschimmers ist, von welchen man sich die Göttergestalten umhüllt dachte.

III. **Die Skulptur.** Die genannten drei Klassen bildlicher Darstellungen ind, aber in weit geringerem Umfange, auch in der Skulptur vorhanden. Diese Kunstgattung erschöpft sich, wie schon bemerkt, fast ganz im Relief, as man zunächst an den Sarkophagen brauchte, weiterhin zur Verzierung on Kanzeln und bischöflichen Thronen (die Kathedra des Maximus in Raenna), und in sehr ausgiebiger Weise als Schmuck der aus der Antike überommenen und kirchlichem wie privaten Gebrauch dienenden Elfenbein-Dipchen (*δίπτυχα* von *δίς* und *πτύσσειν*), deren Gebrauch sich durch das ganze ittelalter hindurch erhalten hat. In der Mitte zwischen Malerei und Reef steht die Technik der Goldgläser (fondi d'oro), die in christlicher Zeit zu ußerordentlicher Höhe sich entwickelte; sie besteht in der Herstellung einer eichnung auf und in der Fläche eines Goldblättchens, welches an der Außenite des Bodens eines Glasgefäßes befestigt war. Exemplare von Goldgläsrn sind uns in verhältnismäßig großer Anzahl erhalten; sie gehören in der ehrzahl dem 4. Jahrhundert an und scheinen vorwiegend als Geschenkstücke

und Nippes gedient zu haben. Die Darstellungen beziehen sich auf die heilig[e] Geschichte oder die Verhältnisse und Ereignisse der Zeit (Familienportrait[s,] Szenen des Zirkus, Handwerkerleben).

Die Abneigung der altchristlichen Skulptur gegen das Statuarische er[-]klärt sich in erster Linie daraus, daß der antike Götterglauben sich in de[r] Form der Statuen verkörperte; auch erfordert die Statue ein Maß künst[-]lerischen Könnens, das im allgemeinen in der Kirche fehlte. Zu den wenige[n] uns erhaltenen altchristlichen Statuen zählen mehrere Standbilder des guten Hirten, die bekannte Hippolytusstatue, die aber nur bis etwas über den Gürtel hinauf ursprünglich ist, und das Erzbild des Petrus in der Peterskirche, dessen christlichen Ursprung zu bezweifeln kein Grund vorliegt.

IV. **Die Architektur.** Der Höhepunkt altchristlicher Kunstleistung liegt in der Architektur. Was diese in der vorkonstantinischen Zeit war, können wir freilich nicht ermessen, da uns das Quellenmaterial fehlt. Unter Kon[-]stantin erschloß sich ihrer Thätigkeit mit den geänderten Verhältnissen ein reicheres Feld, als vordem der Fall gewesen war. Die Verwüstungen der dio[-]kletianischen Verfolgung, das rasche Anwachsen der christlichen Gemeinden und das begreifliche Streben der Kirche, ihrer neuen Stellung entsprechend sich in ihren Bauten zu repräsentieren, stellten an die kirchliche Architektur gesteigerte Ansprüche und gaben ihr dadurch Gelegenheit zu weiterer Entwicklung. Frei[-]lich schafft sie keinen neuen Stil: sie verharrt zunächst bei der durch die Tradition ihr angebotenen Basilika, bildet sie aber nach mancher Seite hin aus und gibt ihr eine erweiterte Grundlage.

Die Basilika (= basilica, scl. porticus, aber hier in dem auch der Antike bekannten Sinne „Prachtbau“, „Halle“) ist nicht aus der antiken Marktbasi[-]lika erwachsen, wie man durch den Namen irre geleitet, lange vermutete, noch aus dem antiken oder dem jerusalemitischen Tempelgebäude, noch weniger aus der legendarischen Katakombenkirche (Martigny, Kraus), sondern aus dem antiken Privathause, in welchem in apostolischer und nachapostolischer Zeit die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen stattfanden; und zwar wurde der zurückliegende Teil des Hauses, das Peristylium, zu dem Langhause (navis), das Atrium zu dem Vorraume (atrium) der Basilika. Der apsidale Abschluß des Langhauses ist ein in der antiken Architektur sehr gebräuchliches Hilfs[-]mittel. Während das Atrium mit seinem Brunnen für den Vollzug der Taufe und als Aufenthaltsort der Büßenden der ersten Grade diente, sammelte sich in dem länglichen Hauptraume die Gemeinde, in der Regel nach den Ge[-]schlechtern geschieden. Am Schluße des Langhauses, das fast ausnahmslos in drei Lagen (Hauptschiff und Seitenschiffe) geschieden war, befanden sich in dem erhöhten Raume, dem Chor, die Sitze des Klerus und zwar in Form eines Halbkreises. Am Scheitelpunkte stand der Thron (θρόνος, cathedra) des Bischofs, neben welchem rechts und links die Sitze der Presbyter (corona presbyterorum). Der Altar, der bis ins [illegible] Jahrhundert hinein die Form eines von [illegible] getragenen Tisches hat und aus Holz oder [illegible] Marmor [illegible] hatte seine Stelle auf der Scheidelinie zwischen Schiff und Chor. [illegible] stand das Lektorium, [illegible] aus dem sich später [illegible] der regelmäßigen Gebrauch her-

ei- und hernach wieder wegzuschaffen, allgemein gewesen, ist unbekannt. Der nächst an den Chor stoßende Raum des Langhauses (solea, senatorium) lieb den niederen Geistlichen und angesehenen Laien reserviert. Die Geschlechter saßen geschieden. Im Oriente pflegte wohl gar ein Vorhang zwischen Männern und Frauen gezogen zu werden, oder letztere nahmen ihren Platz n Emporen.

Die Wände der Basilika waren mit Teppichen behängt. Durch schmale Einschnitte drang nur spärliches Licht in das Innere ein. Ob der Dachstuhl offen war oder nicht, läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden, doch ist das erstere wahrscheinlicher. Das Äußere haben wir uns sehr einfach zu denken. Die älteste Basilika stellt sich als ein langgestreckter, niedriger Bau mit schweren Massen und wenig harmonisch bemessenen Dimensionen dar. Die Horizontale hat das entschiedene Übergewicht.

Von diesem Grundschema aus bildete sich die Basilika zunächst, jedoch nicht vor dem 5. Jahrhundert, weiter dahin aus, daß zwischen Chor und Gemeinderaum das Querschiff (Transept) gezogen wurde, in der Absicht, für Aufstellung des Altars Platz zu gewinnen, vielleicht auch, um die Scheidung zwischen Klerus und Gemeinde auch in dem gottesdienstlichen Versammlungshause zum Ausdruck zu bringen, denn der Chor wird jetzt auch erhöht (daher *βῆμα*, von *βαίνειν*) und durch Holz oder Eisengitter (cancelli) von dem übrigen Raume abgeschieden. Durch das Querschiff, das anfangs noch sehr schmal ist und über die Breite des Langhauses nicht hinausschreitet, wird die architektonische Wirkung des Gebäudes um ein Bedeutendes gesteigert. Unmittelbar in seinem Gefolge erscheint der Triumphbogen (die Bezeichnung nicht symbolisch, sondern nach dem antiken arcus triumphalis), bestimmt, die durch die Ablösung von der westlichen Schlußwand infolge der Einsetzung des Querschiffes in ihrer Festigkeit erschütterten Wände des Langhauses wieder zusammenzubinden. Eine weitere Neuerung bezeichnet die Beseitigung des quadratischen Atriums und die Ersetzung desselben durch eine schmale Vorhalle (ferula, *νάρθηξ*). Der Grund liegt in dem Aufgeben der älteren Bußdisziplin und den mancherlei Unzuträglichkeiten, welche der Vollzug der Taufen in diesem, dem Eingange vorgelagerten Raum mit sich führte. Die Taufe wird nunmehr innerhalb des Langhauses unmittelbar neben dem Eingange vollzogen, oder es wird ein eigenes Gebäude, Baptisterium (*βαπτιστήριον*, *φωτιστήριον*, *κολυμβήθρα*), das seinen Platz in der Regel an der Langseite des Kirchengebäudes hat, dafür errichtet und zwar fast ausnahmslos in Form eines von einer Kuppel überdeckten Cylinders (Baptisterien in Ravenna). Außer dem Baptisterium finden sich als An- und Nebenbauten der Basilika noch: Bibliotheken, Katechisationsräume (*κατηχούμενον*), Beratungs- (secretum, secretarium) und Empfangszimmer (salutatorium, *οἶκος ἀσπαστικός*), Kammern zum Aufbewahren der kirchlichen Gewänder und Wertsachen (camera paramenti, *γαζοφυλάκιον*), die carceres (decanica, *δικανικά*) u. a. Wert wurde auf die richtige Orientierung der Kirche gelegt, indem der Altar seinen Platz im Westen erhielt (Const. Apost. II, 57); doch kommen auch Abweichungen vor, die sich nicht immer aus den Terrainverhältnissen erklären lassen, und in der Folgezeit sich mehren, bis die mittelalterliche Kirche wieder eine festere Sitte schafft, indeß so, daß sie den Altar nicht mehr im Westen, sondern im Osten aufrichtet.

Zu den wichtigeren altchristlichen Basiliken, deren keine übrigens die ursprüngliche Form intakt bewahrt hat, gehören in Rom: S. Agnese, S. Clemente, S. Maria Maggiore, S. Paolo fuori le mura; in Ravenna: S. Apollinare in Classe (549 geweiht), S. Apollinare nuovo; in Trier der Dom; in Jerusalem die hl. Grabeskirche; die Geburtskirche in Bethlehem; mehrere Kirchen in Konstantinopel, in Zentralsyrien u. s. w.

Zu der Basilika gesellt sich seit dem 5. Jahrhundert der durch die Forderung größerer Prachtentfaltung und den Mangel an Holzgebälk im Orient hervorgerufene Zentral- oder Kuppelbau. Seine Charakteristika sind: kreisrunder oder polygonaler Grundriß, ein dem entsprechender Mauercylinder von beträchtlicher Dicke und eine auf diesem ruhende Kuppel. Zwar kannte schon das Altertum den Zentralbau (z. B. Pantheon), und die älteren christlichen Bauten schließen sich an diese Vorbilder noch ziemlich genau an; aber bald wird der Stil von den christlichen Architekten in Gemäßheit der praktischen Bedürfnisse des Kultus selbständig ausgebildet. Der Orient geht hier voran (byzantinischer Stil), und der neuen Bauweise gelingt es dort, die Basilika fast vollständig zu verdrängen, während sie im Abendlande zwar Eingang findet (S. Stefano rotondo in Rom, S. Lorenzo maggiore in Mailand, S. Vitale in Ravenna), aber nicht zu herrschendem Einflusse gelangt. Die höchste Leistung dieses Stiles ist die unter Justinian durch die beiden berühmten Architekten Anthemius v. Thralles und Isidor v. Milet i. J. 537 erbaute Sophienkirche (*Ἁγία Σοφία* d. h. *Λόγος*) in Konstantinopel, in welcher der zentrale Aufbau mit einem basilikalen Grundriß vortrefflich vereinigt ist.

V. **Mosaiken und Miniaturen.** Bei der inneren Ausstattung der Basilika pflegte mit Vorliebe eine Ornamentation verwendet zu werden, welche mit großer Dauerhaftigkeit ein intensives Kolorit verband, das Mosaik (opus musivum), eine aus gefärbten Stiften, Steinchen oder bunten Glasstücken in der Regel auf Goldgrund hergestellte Malerei. Seine Heimat ist der Orient, von wo es im Zeitalter Alexanders d. Gr. nach Griechenland kam und von hier später nach Italien. Die unter Konstantin aufblühende christliche Architektur bemächtigte sich des Mosaiks als einer willkommenen Dekoration und bildete es zu großer Vollendung aus. Zunächst wurde die Wölbung der Apsis damit überzogen, weiterhin die Architravflächen und der Triumphbogen; in den Zentralbauten auch die Kuppel. Die Komposition ist, was sich aus der Schwierigkeit der Technik leicht erklärt, im allgemeinen einfach; die Haltung der Figuren würdevoll und ernst. Der thronende Christus, von Engeln und Heiligen umgeben, mit dem von goldenen Sternen besetzten Himmelsgewölbe als Hintergrund, ist in ältester Zeit das beliebteste Motiv. Später treten eigentlich biblische Szenen hinzu, und es entwickelt sich auch eine landschaftliche Malerei. Die besten uns erhaltenen Mosaiken bieten S. Cosma e Damiano und S. Maria Maggiore in Rom, S. Vitale in Ravenna und die Hagia Sophia in Konstantinopel.

Wie die Mosaiken der ausgehenden altchristlichen Zeit angehören, so auch die Miniaturen (von minium, Mennige, wegen der beliebten Anwendung dieser roten Farbe bei Initialen und Rubriken), d. i. die Buchillustration. Die klassische Zeit der antiken Kunst scheint sie nicht oder nur als etwas Ungewöhnliches gekannt zu haben; erst in der spätern Kaiserzeit wurden

beliebt. Die Kirche hat dann die Sitte wieder aufgenommen zum Zwecke lerischer Ausstattung ihrer heiligen Schriften und im Laufe des Mittelers zu voller Entfaltung gebracht. Gering ist die Zahl der uns erhaltenen christlichen Miniaturen: der Genesiskodex in Wien mit 48 Darstellungen Jahrdt.), der Evangelienkodex in Rossano (6. Jahrhdt.), Szenen aus dem ben Josua's in der Vatikana (7. Jahrhdt.), die Illustrationen zu dem hburnham-Pentateuch (7. Jahrhdt.) und einiges andere. Die Bilder stehen, is Technik und Stil anbetrifft, mit den Illustrationen klassischer Autoren s 5. und 6. Jahrhunderts (Virgil und Terenz in der Vatikana, Homer in r Ambrosiana) in engem Zusammenhange. „Die Farben sind noch nach tiker Weise hell und sehr gebrochen; die Proportionen meist gut, die nackten eile richtig und nicht ohne Fülle, die Hände nicht selten gut gezeichnet und schickt bewegt, die Gesichter wohlgebildet mit graden und, nach antiker eise, breitrückigen Nasen“ (Schnaase). Das karolingische Zeitalter ist besnders fruchtbar an Miniaturen gewesen; auch irische und angelsächsische unst hat sich darin versucht, mit Umbiegung des Figürlichen in das Ornaentale. Unter den allerdings nicht zahlreichen älteren Miniaturen des orgenlandes nehmen die Bilder zu den Predigten Gregors von Nazianz arifer Kodex des 9. Jahrhdts.) einen hervorragenden Platz ein.

Allgemeine Literatur.

Grüneisen, Über die Ursachen u. Grenzen des Kunsthasses (Tüb. Kunstbl. 1831 Nr. 28 ff.). K. Schnaase, Über das Verhältniß der Kunst zum Christent. und bes. zur ev. Kirche. Berl. 1852. C. Chr. Luthardt, Über kirchl. Kunst, 1. Aufl. Leipz. 1864; 3. Aufl. 1878. M. A. v. Bethmann-Hollweg, Christent. und bildende Kunst. Bonn 1875. G. Portig, Religion und Kunst. 2 B., Iserlohn 1879 (I, S. 340 ff.). G. Fisher (Prof. am Yale College), The old Roman spirit and religion in Christianity (in: Discussions in Hist. & Theol., N. York 1880, p. 35 ff.).

Seroux d'Agincourt, Histoire de l'art par les monuments. 6 Bde. Paris 1807 ff. (deutsch von v. Quast, Berl. 1840). Frz. Kugler, Handb. der Kunstgeschichte. 5. Aufl. Stuttg. 1872. K. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste. 2. Aufl. Düsseldorf 1866 ff. W. Lübke, Vorschule zum Studium der kirchl. Kunst. 6. Aufl. Lpz. 1873. F. X. Kraus, Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen. Lpz. 1873. D. Salazaro, Studj sui monumenti dell' Italia meridionale. Neapel 1871 ff. R. Garrucci, Storia dell' arte cristiana. 6 Bde. Prato 1875 ff.

Malerei und Skulptur.

Raoul-Rochette, Sur l'origine des types imitatifs qui constituent l'art du christianisme. Paris 1834. Ferd. Piper, Über den christl. Bilderkreis. Berlin 1852. Clem. Lüdke (kath.), Die Bilderverehrung u. die bildl. Darstellungen in den ersten Jhdten., Freib. 1874. || Crowe u. Cavalcaselle, History of Painting in Italy. Lond. 1864 ff. (deutsch von Jordan, Leipz. 1868 ff.). R. Garrucci, Vetri antichi ornati di figure in oro. 2. Aufl. Rom 1864. W. Lübke, Gesch. der ital. Malerei vom 4.—16. Jahrh. Stuttg. 1878 ff. Woltmann, Gesch. der Malerei. Leipz. 1878 f. Lefort, Chronologie des peintures des catacombes romaines. Paris 1880. || W. Lübke, Gesch. der Plastik, 3. A. Lpz. 1880.

Vgl. auch die oben S. 270 erwähnten Werke über die Katakomben von de Rossi, F. X. Kraus, Th. Roller, V. Schultze.

Monogramm und Kreuz Christi.

De Rossi, De titulis christianis Carthaginiensibus (Spic. Solesm. IV Paris 1878). Garrucci, Numismatica Constantiniana (dazu Anhang zu des Verf. Vetri antichi). Rapp, Das Labarum u. der Sonnenkultus (Jahrbb. des Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinl. 39. 40, Bonn 1866). Brieger, Zum konstant. Monogramm („Constantin d. Gr. als Religionspolitiker“, Gotha 1880. Anhang S. 38—45). || Zestermann, Die bildl. Darstellung des Kreuzes und der Kreuzigung. Lpz. 1867 f. (Programm der Thomasschule).

O. Zöckler, Das Kreuz Christi. Gütersloh 1875. E. v. Bunsen, Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen und die Entstehung des Kreuzsymbols der christlichen Kirche. Berlin 1876 [phantastisch]. Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung. Breslau 1878. V. Schultze, Kreuz (in PRE.²).

Bilder Christi und der Maria.

W. Grimm, Die Sage vom Ursprung der Christusbilder. Berlin 1843 [vielfach antiquiert]. H. Holtzmann, Entstehung des Christusbildes der Kunst (Jahrbb. f. prot. Theol. 1877 S. 189 ff.; ebend. 1883 S. 71 ff.). A. Hauck, Die Entstehung des Christustypus in der abendl. Kunst. Heidelb. 1880. L. Veuillot, Vie de Jésus-Christ. Paris 1873 [populär und unwissenschaftlich]. T. Heaphy, The likeness of Christ, Lond. 1880. Dietrichson, Christusbilledet. Kopenhagen 1880 (dazu H. Holtzmann im Repert. f. Kunstwissensch. V, 4 S. 436 ff. u. Jahrbb. f. prot. Theol. 1883 S. 71 ff.). V. Schultze, Ursprung und älteste Gesch. des Christusbildes (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1883, VI). F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrh. Stuttg. 1881 (Materialiensammlung). Eckl, Die Madonna als Gegenstand christl. Kunstmalerei und Sculptur. 1883 (mit fast ausschließlicher Berücksichtigung des späteren MA.). V. Schultze, Die Marienbilder der altchristl. Kunst („Archäol. Studien“ S. 177—219). Ders, Das Marienbild in der mittelalterl. Kunst (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1884, VII).

Architektur.

A. Zestermann, De Basilicis libri III; zugleich deutsch: Die antiken und die christl. Basiliken. Leipz. 1847. Hübsch, Die altchristl. Kirchen. Karlsruhe 1852. W. Weingärtner, Ursprung und Entwickelung des christl. Kirchengebäudes. Lpz. 1858. O. Mothes, Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Lpz 1869 J. P. Richter, Der Ursprung der abendl. Kirchengebäude. Wien 1878 [bizarr]. V. Schultze, Der Ursprung der Basilika (Christl. Kunstbl. 1882 S. 117 ff.). G. Dehio, Die Genesis der christl. Basilika. München 1883. || Salzenberg, Altchristl. Baudenkmäler v. Constantinopel vom 5.—12. Jahrh., Berl. 1854. Rahn, Über den Ursprung und die Entwickelung des christl. Central- und Kuppelbaues. Lpz. 1866. De Vogüé, Les Églises de la terre sainte. Paris 1860. Ders., Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle. Paris 1865—1877. J. J. Kreutzer, Paulus d. Silentiariers Beschreibung der Hagia Sophia. Lpz. 1875. R. Adamy, Architektonik d. altchristl. Zeit, Hannover 1884 [empfehlenswert]. Dehio u. Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, Stuttg. 1884 f.

Mosaiken und Miniaturen.

Garrucci a. a. O. vol. III. IV; de Rossi, Musaici cristiani, Rom 1870 ff.; Richter, Die Mosaiken von Ravenna 1878. — Kondakoff, Gesch. der byz. Kunst u. Ikonographie nach den Miniaturen der griech. Handschriften 1876 (russ.); Woltmann, Die Gesch. der byzant. Malerei in den Miniaturen („Im neuen Reich“ 1877 Nr. 46); Ders., Gesch. der Malerei I S. 181 ff.; Gebhardt u. Harnack, Evangeliorum codex Rossanensis 1880 [Abbildungen und kunstgeschichtl Exkurs ungenügend]. — The Miniatures of the Ashburnham Pentateuch edited by O. v Gebhardt [photographische Wiedergabe der Bilder].

Die christliche Dogmengeschichte.

1. Der Begriff der Dogmengeschichte.

Um den richtigen Begriff von Dogmengeschichte zu gewinnen, ist zurückzugehen auf den Begriff von Dogma. Was „Dogma" bedeutet, wird wohl damit richtig umschrieben, daß gesagt wird, es sei ein Satz, der mit dem Anspruch absoluter Geltung auftritt und Anerkennung fordert und zwar auf Grund einer gewissen Autorität (sei es einer einzelnen Person, oder einer Gemeinschaft, oder einer Obrigkeit u. s. w.). Für eine Vorschrift und gesetzliche Bestimmung mit religiöser Autorität kommt das Wort vor Akt. 16, 4; Eph. 2, 15; Kol. 2, 14. Die Kirchenlehrer verstehen unter Dogmen die Grundlehren des Christentums, das Grundsätzliche und Wesentliche von Wahrheit, was Glauben, allgemeine Anerkennung und Bekenntnis fordert auf Grund der göttlichen Autorität, in der Schrift, oder auf Grund menschlicher Autorität, als Lehre der Kirche.

Zergliedern wir den Begriff Dogma genauer, so enthält er 1) einen religiös-psychologischen Faktor. Beim Dogma handelt es sich um eine religiöse Wahrheit als erkannte; das Dogma muß einer wesentlichen Seite der inneren religiösen Erfahrung entsprechen. Im Dogma wird etwas festgestellt und ausgesprochen, das einem ursprünglichen religiösen Bedürfnis des Menschen entspricht; 2) einen biblisch-historischen Faktor. Ein Dogma muß Schriftgrund und Schriftautorität haben. Es mag ein Lehrsatz wahr und für die Frömmigkeit nicht ohne Bedeutung sein, so ist er doch kein Dogma, wenn er nicht mit der Schriftwahrheit in organischem Zusammenhang steht und eine wesentliche Seite der Schriftwahrheit ausspricht; 3) einen kirchlich-traditionellen Faktor. Ein Dogma muß auch ein wesentliches Element des von der Kirche angenommenen und ausgesprochenen religiösen Gemeinglaubens enthalten. 4) einen dialektischen Faktor. Der Inhalt des Glaubens muß auch begrifflich genau gedacht, muß begriffsmäßig bestimmt und begrenzt werden.

So ergibt sich die Definition: ein Dogma ist die begriffliche Formulierung eines wesentlichen Elements des biblisch-kirchlichen Glaubens. Oder ausführlicher: Dogma ist die Fixierung eines Elements des christlichen Glaubens, sofern derselbe ursprünglich in der Schrift ausgesprochen, aber auch in

der Kirche Bekenntnis geworden ist, in der begrifflich begrenzten Form eines allgemeinen Gedankens.

Hieraus ergibt sich der Begriff der Dogmengeschichte. Die DG. hat zu zeigen, wie der christliche Glaube in der Kirche zum Dogma sich gestaltet und wie dieses Dogma sich weiter entwickelt hat; sie schildert den Gang der Erkenntnis der christlichen Glaubenswahrheit und ihrer einzelnen Bestandteile in der Kirche [vgl. die Definition von Warren in den J. f. d. Th. 1867 S. 320: „Die wissenschaftliche Darstellung der kirchlichen Weltanschauung nach ihrer Entstehung und bisherigen Entwicklung ist kirchliche (christliche) Lehrgeschichte (Dogmengeschichte)"]. Es kommt nun freilich auch darauf an, was man unter Geschichte und geschichtlicher Bewegung und Entwicklung versteht. Für die konsequent katholische Anschauung, für welche die kirchliche Lehre eine von Anfang an schlechthin fertige und stets sich gleich bleibende ist, gibt es folgerichtig eigentlich nicht eine Geschichte des Dogmas, sondern nur der neben der einen Wahrheit hergehenden, diese gleichsam umspinnenden und umrankenden Irrtümer, nur eine Geschichte der Häresen. Wird aber katholischerseits doch auch eine DG. zugegeben, so besteht die „Geschichte" nur in einer rein formalen äußeren Veränderung, die „Entwicklung" nur darin, daß die von Anfang an vorhandene und gegebene Wahrheit mit wachsender Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen wird. Es gibt aber auch eine protestantische Anschauung, für welche, da ihr die ganze Dogmatik schon in der Bibel fertig vorliegt, die DG. nur eine Geschichte der Abirrungen von diesem Gegebenen ist. Der entgegengesetzte Fehler findet sich bei dem subjektiven Pragmatismus der rationatistischen Anschauung, welche bei der DG. nur eben von mannigfaltiger, freier, willkürlicher Bewegung und Veränderung etwas sieht und sehen will, aber das Bleibende, Stetige am Dogma, die objektive und kirchliche Gestalt desselben weniger ins Auge faßt und zu Recht kommen läßt. Bezeichnend ist für letzteren Standpunkt die Vorliebe für Behandlung und Schilderung der häretischen, subjektiv willkürlichen Erscheinungen der DG.

Die spekulative Anschauung, bes. Baurs, erkennt zwar ebenso den wirklichen und wahrhaften Fotschritt, wie die innere Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit der Entwicklung, aber indem sie von den Prinzipien der Hegel'schen Rel.philosophie ausgeht, für welche der religiöse Glaube nur eben die inadäquate, aufzuhebende und zu verlassende Erkenntnisstufe der bloßen Vorstellung ist, ergibt sich hier als letzter Sinn und Zweck der DG. dies, daß der Glaube sich in das Wissen, in das absolute Wissen des absoluten Geistes von sich selbst aufzuheben habe. Für das Individuelle, Einzelne hat diese Anschauung keinen Blick, — es kommt ja nur, so zu sagen, als blindes Organ des sich selbst bewegenden Begriffs in Betracht, — und damit geht, obgleich diese spekulative Anschauung die Geschichte allein zu verstehen meint, gerade die wahrhaft geschichtliche Würdigung des Einzelnen wie des Ganzen verloren.

Die wirklich und echt geschichtliche Anschauung und Auffassung der DG. ist vielmehr die, daß von richtig genommenem Ausgangspunkt aus die Bewegung und das Werden des unmittelbaren Glaubens zum Dogma unter Berücksichtigung aller inneren und äußeren Motive — wie sie in den menschlichen Individualitäten, im Charakter der einzelnen Zeiträume und Nationalitäten

w. liegen — verfolgt und dargestellt wird, wobei die Notwendigkeit der vicklung verstanden und verständlich gemacht, aber auch die sich geltend ende wirkliche und reale Freiheit in Rechnung genommen wird (weßhalb den individuellen, willkürlichen, abweichenden und häretischen Lehrbil- en Aufmerksamkeit und richtige Würdigung zu teil werden muß); wo die ft als Basis und Norm der religiösen Wahrheit anerkannt, aber zugleich verkannt wird, daß man nicht beim Buchstaben des Bibelworts stehen en könne und dürfe, sondern daß die Kirche die Schätze der Wahrheit em Wort heben und erst mehr und mehr eine klare Erkenntnis derselben nnen müsse, indem die christliche Wahrheit in die persönliche Erfahrung nommen wird und das Nachdenken und die Erkenntnis immer tiefer und : sich derselben bemächtigt und sie durchdringt.

Das ist die wahrhaft protestantische Auffassung von DG., eine Auf- ng, wie sie nür auf evangelischem Boden erwachsen kann.

l. Kliefoth, Einleitung in die DG. 1839 [noch jetzt wertvoll u. interessant]; Kling in Stud. u. Krit. 1840, 4. 1841, 3. 1843, 1; auch PRE.[1]; Engelhardt in d. Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1860, 3; Katschthaler (kath.), Begriff, Nutzen u. Methode der DG. in der Innsbrucker Ztschr. f. kath. Theol. 1882, III. Ferner die einleitenden Abschnitte der unten zu nennenden dogmengeschichtl. Darstellungen aus neuerer und neuester Zeit.

Verhältnis der Dogmengeschichte zu andern Disziplinen. Wert und Bedeutung, Einteilung der Dogmengeschichte.

Die DG. ist eine selbständige Disziplin im Kreise der übrigen theolo- n Disziplinen, und ist in ihrem Verhältnis zu den ihr zunächst stehenden stimmen. Das Verhältnis der DG. zur Dogmatik kann kurz so be- et werden, daß diese die christliche Wahrheit in ihrem organischen Zu- enhang und nach innerer Notwendigkeit auffasse (als eine systematische nschaft), während die DG. (als historische Wissenschaft) die verschiedenen iche schildert, die im einzelnen hervortretenden und wichtig werdenden leme des christlichen Glaubens zu lösen und die einzelnen Stücke wie ganzen Inhalt der christlichen Wahrheit begrifflich zu bestimmen und schaftlich zu begreifen. Die Dogmatik will ein positives Resultat, die ein historisches Referat geben. Das Verhältnis zur ntl. Theologie eses: die ntl. Theologie bildet nur mit ihren Resultaten den Ausgangs- der DG., es ist nicht, wie von Baur und seiner Schule geschieht, der tinhalt der ntl. Theologie schon in die DG. zu verweisen, sondern die chen Schriften, welche die Lehre Jesu und der Apostel enthalten, sind rinzipiell Besonderes und spezifisch Verschiedenes von allen folgenden ften christlicher Lehre, welche der dgesch. Entwicklung angehören. Die Schriften geben nur den Impuls für die DG., sind die Voraussetzung ie, aber sie fallen nicht mit ihrem Anfang zusammen.

Mit der Kirchengeschichte berührt sich die DG. in der Geschichte der treitigkeiten und Lehrfestsetzungen vielfach und die KG. will sich die DG. Bestandteil ihrer selbst „nicht entreißen lassen" (Hase, KG. Vorrede zur fl.). Zwischen der DG. als besonderer Wissenschaft und als Bestandteil KG. besteht, sagt Hase (a. a. O.), nur ein formeller Unterschied; beide

„behandeln nur die verschiedenen Pole derselben Achse, jene das Dogma als den sich selbst entfaltenden Begriff, diese das Dogma inmitten der äußeren Ereignisse." Damit ist eben zugleich die „hohe wissenschaftliche Bedeutung der abgesonderten Ausbildung der DG." anerkannt; denn die KG. hat die äußere Geschichte der Lehrstreitigkeiten zu erzählen, während die DG. die inneren Motive der Entwicklung des Dogmas ins Auge faßt und verfolgt.

Die Patristik, welche als theol. Literaturgeschichte (Hdb. I, 67) einerseits von der DG. unterschieden werden kann, ist andererseits eben derjenige Teil der DG., der sich auf die patristische Zeit, die Zeit der älteren Kirchenlehrer, der eigentlichen Kirchenväter bezieht. Unterscheidet man davon noch eine Patrologie, so ist darunter eine eingehendere geschichtliche Darstellung des Lebens und der Schriften der kirchlichen Schriftsteller, bes. der älteren Zeit, also eine Literaturgeschichte besonders der alten Kirche zu verstehen. Die Patrologie müßte alle kirchlichen Schriftsteller in literargeschichtlichem Interesse umfassen, die DG. hätte nur die dogmatisch wesentlichen zu berücksichtigen und insofern hätte jene Disziplin auch ein selbständiges Recht neben der DG.

Verhältnis der DG. zur Geschichte der Philosophie. Wie Philosophie und Dogmatik, so sind auch DG. und Geschichte der Philosophie bei aller bedeutsamen Berührung und Beziehung doch zwei wesentlich und bleibend verschiedene Wissenschaften. Jene muß diese berücksichtigen, soweit die Theologie bei der wissenschaftlichen Verarbeitung der christlichen Wahrheit sich an philosophische Lehren angeschlossen hat, und wieder sofern die Philosophie von ihrem Standpunkt aus sich mit der christlichen Wahrheit auseinandergesetzt hat. Eine gegenseitige genauere Kenntnisnahme kann für beide Wissenschaften nur fruchtbringend sein, ohne daß darüber die beiderseitige Verschiedenheit in Ausgangspunkt und Ziel zu übersehen wäre.

Was das Verhältnis von DG. und Symbolik betrifft, so ist die Anschauung, die DG. gehe seit der Reformationszeit einfach in die Symbolik über (cfr. Marheineke, Chr. DG., Theol. Vorless. IV, 1849, S. 47 f.), zu bestreiten. Es fällt zwar ein wesentlicher Teil des Inhalts der DG. seit der Reformation mit der Symbolik zusammen, aber die DG. hat doch noch einen weiteren Inhalt als die Symbolik, und vor allem hat sie ein anderes Interesse. Denn die Symbolik hat die Lehrbegriffe einzelner noch bestehender Kirchengemeinschaften, soweit sie in Bekenntnissen niedergelegt sind, zu behandeln, die DG. aber befaßt sich ja auch mit solchen Erscheinungen in der Lehre, welche nicht zu einer kirchlichen Geltung und Fixierung gelangt, oder welche jetzt als kirchlich fixierte (veraltet und) nicht mehr vorhanden sind. Überhaupt steht die DG. als Universalgeschichte des Dogmas auf einem universelleren, höheren Standpunkt, sie muß sich über die konfessionellen Gegensätze erheben zu einer umfassenden, weitschauenden Beurteilung der dogmatischen Arbeiten und Bewegungen, und sich dabei leiten lassen von der richtig erfaßten und wirklich hochgehaltenen Idee des Dogmas, sich auch den Blick auf neue Entwicklungen frei erhalten.

Wert und Interesse der DG. Mag sie vielen als eine trockene, wenig ersprießliche Wissenschaft erscheinen, mögen selbst viele Theologen sie als eine der geringeren unter ihren Schwesterdisziplinen ansehen, so ist doch das ganz

ewiß, daß ihr Studium für den Theologen eine heilsame und notwendige chule ist, worin er einen freieren und weiteren Blick und ein tiefer gerründetes Urteil sich erwerben, worin er lernen kann, von dem, woran Jahrunderte lang in ernstem schwerem Ringen gearbeitet worden ist, sich nicht it ungeschichtlicher Willkür loszureißen, sondern in geschichtlich pietätsvollem inn sich zu bemühen, an die bisherige Arbeit der Glaubenserkenntnis sich nzuschließen und nach ihrem Beispiel weiterzubauen. Die DG. enthält die Mahnung, auf die menschlichen und wandelbaren Formen des Dogmas kein nseitiges Gewicht zu legen, zu verstehen, wie die wissenschaftliche Erkenntnis es Glaubens auch eine veränderliche Seite an sich hat, und aufrichtig und hrlich es anzuerkennen, wenn eine dogmatische Anschauung als ausgebraucht nd unbrauchbar von der Geschichte beiseite gelegt wird. Andererseits läßt ch im Studium der DG. lernen, daß hinter und über dem oft recht unvollommenen und armseligen menschlichen Ringen doch der göttliche Geist thätig ar. Es geht uns hier mit überwältigendem Eindruck die Erkenntnis auf, aß die göttliche Wahrheit in Christo und alle ihre Geheimnisse noch weit öher stehen als die höchsten Blicke, Griffe und Ausdrücke menschlicher Weiseit reichen, daß die Tiefe und der Reichtum göttlicher Weisheit und Wahreit noch nicht ausgeschöpft und nicht erfüllt sind durch alles, was die gläuigen Forscher, Denker und Lehrer der Christenheit erreicht, errungen und efunden haben. An diesem Ringen und Forschen und Suchen teilzunehmen, ewährt einen hohen Reiz und bringt den schönen Lohn, seines Glaubens icherer und froher zu werden.

Die **Einteilung der DG. in Perioden** wird nicht in so übereinstimmender Weise getroffen, wie vielleicht erwartet werden könnte. Als naturgemäß bietet sich dar die Unterscheidung einer alten, mittleren und neueren DG. Dabei kann man die erste Entwicklungsperiode bezeichnen als die griechisch-römische, die mittlere als die römisch-katholische, die neuere als die protestantisch-germanische. Auf die nähere Bezeichnung und Abgrenzung dieser Hauptperioden ist hie und da viel scharfsinnige und doch unpraktische und auf Abwege führende Künstelei verwendet worden, da der Gang der Geschichte in ein Schema wie Thesis, Antithesis, Synthesis gebracht wurde, oder sonst die Hauptperioden mehr konstruiert als der wirklichen Entwicklung durch Beobachtung entnommen wurden.

Von der spezielleren Einteilung führen wir als Beispiel ein paar Versuche an. Münscher unterscheidet in seinem Handbuch (das Lehrbuch hat nur die drei großen Perioden: alte, mittlere, neue Zeit) sieben Perioden: 1) Zeit der Simplizität und aufkeimenden theolog. Spekulation, bis 325. 2) Zeit der kirchl. Bestimmungen, bis 604. 3) Zeit der Barbarei und des blinden Kirchenglaubens, bis 1073. 4) Zeit der verkünstelten theolog. Spekulation, bis 1517. 5) Zeitalter der Reformation, bis 1580 resp. 1618. 6) Zeit der festen Anhänglichkeit an symbol. Bestimmungen bis zur Mitte des XVIII. Jahrh. 7) Zeitalter der freien Forschung. Hier ist außer der zum Teil etwas künstlichen Betitelung einzelner Zeiträume, besonders die Unterscheidung der 5. und 6. Periode zu beanstanden. — Hagenbach (Lehrb. d. DG. 1840) unterscheidet 5 Perioden: 1) die Zeit der Apologetik (bis zum Tode des Origenes); 2) der Polemik (bis Johannes Damasc. 730); 3) bis auf das Zeit-

alter der Reformation die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinn des Wortes); 4) bis zur Abschaffung der Formula consensus in der reform. Schweiz und dem Aufblühen der Wolfischen Philosophie in Deutschland (um 1720): die Zeit der polemisch-kirchl. Symbolik oder der konfess. Gegensätze; 5) von 1720 bis auf unsere Zeit, die Zeit der Kritik, der Spekulation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christentum, Vernunft und Offenbarung, sowie der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze. Gegen die hier angenommenen Endpunkte insbes. der ersten, zweiten und vierten Periode lassen sich gegründete Bedenken erheben.

Baur sagt (Lehrb. der DG. 3. Ausg. 1867, S. 14): eigentlich wären bei der großen Bedeutung der Reformation nur zwei Hauptperioden anzunehmen, von welchen die eine das mit dem Dogma sich vermittelnde Bewußtsein in seiner Einheit mit demselben, die andere aber in seinem Bruche und seiner Versöhnung mit ihm darzustellen hätte. Da aber die Scholastik doch einen wesentlich anderen Charakter trägt, als die Patristik, obgleich auf demselben Glaubensgrunde stehend, so teilt er doch lieber in 3 Hauptperioden ein; jede derselben hat dann wieder zwei besondere Abschnitte. Die erste Hauptperiode erreicht auf der Synode zu Nicäa 325 den ersten bedeutenderen Punkt, auf welchem die Entwicklung des Dogmas zu einer bestimmten Form sich abschließt; in ihrer zweiten Hälfte geht sie soweit, als überhaupt das Gebiet der alten Kirche in ihrer schöpferischen Thätigkeit im 4. und 5. Jahrhdt. sich erstreckt. In der zweiten Hauptperiode bilden die ersten Jahrhunderte des Mittelalters den Übergang zu einer neuen Gestalt des Dogmas und die Vorstufe der Scholastik, welche dann den zweiten Abschnitt dieser Periode einnimmt. In der dritten Hauptperiode macht B. den Einschnitt mit dem Anfang des 18. Jahrhdts. — Wir schließen uns dieser Periodisierung im wesentlichen an, ohne freilich zugleich die Baursche Charakterisierung der einzelnen Perioden mit Kategorien Hegel'scher Dialektik anzunehmen.

3. Quellen, Geschichte und Methode der Dogmengeschichte.

Die Quellen, aus denen die DG. ihren Inhalt zu holen hat, bilden alle diejenigen schriftstellerischen Erzeugnisse, welche uns über den Glauben einer Zeit der christlichen Kirche Nachricht und Kenntnis geben können. Dahin gehören vor allem die kirchlichen Symbole, die Akten der großen Konzilien, unter Umständen auch die kleinerer Synoden; ferner die Dekrete und Bullen der Päpste oder Bischöfe, wie auch etwa von weltlichen Herrschern in Religionsfragen ausgegangene Edikte; endlich Katechismen, Liturgien und Gesänge, die in einer Kirche angenommen und gebraucht sind. Ferner bilden diese Quellen alle diejenigen Schriften der Väter und Lehrer der Kirche, welche unmittelbar dogmatische Fragen erörtern oder aus welchen indirekt ihre dogmatischen Anschauungen und Lehren zu entnehmen sind. In betreff solcher Lehraufstellungen, die von ihren Urhebern selbst nicht schriftlich verfaßt, oder aber uns nicht schriftlich hinterlassen und erhalten sind (wie das der Fall ist bei manchen häretischen Lehren), können als Quelle der Kenntnis auch andere Schriften dienen, welche über derartige Erscheinungen und Lehren berichten, oder sie bekämpfen.

Was die Geschichte unserer Disziplin betrifft, so ist die DG. als selb-
ndige Wissenschaft eine der jüngeren theologischen Disziplinen (vgl. Hdb. I,
67, 72). Baur sagt (Nachgel. Vorless. über die DG. I, 104) nicht mit
recht, die DG. sei zuerst als Ketzergeschichte ins Dasein getreten; d. h.
hrend die katholisch-kirchliche Auschauung die Möglichkeit einer Bewegung
Veränderung des Dogmas bestritt, mußten die Kirchenlehrer gerade in
er Verteidigung der Einheitlichkeit der Kirchenlehre die Häresien als Neu-
ngen darstellen und bekämpfen.

Eine wirklich geschichtliche Auffassung war ja überhaupt erst durch die
formation ermöglicht. Aber noch nicht sofort trat das protestantische Prin-
nach dieser Seite hin in Wirksamkeit. Vielmehr ist merkwürdigerweise der
e Versuch einer selbständigen Darstellung der DG. von katholischer Seite
nacht worden, von dem Jesuiten Petavius (Petau), freilich mit allen
ngeln und Unvollkommenheiten, die sein katholischer Standpunkt mit sich
chte. Als „Vater der Dogmengeschichte" ist zu nennen Semler, der An-
ger einer selbständigen und wissenschaftl. Behandlung der Disziplin. Freilich
er mehr geleistet im Sammeln von Stoff, als in der richtigen Verar-
tung desselben; in letzterer Beziehung erbrachte erst Planck einen nam-
ten Fortschritt. Die erste Darstellung der ganzen DG. von dem Semler'-
en subjektiv-pragmatischen Standpunkt aus gibt Münscher. Die spekulative
handlung hat vor allem, und zwar in glänzender Weise F. Chr. Baur
ördert; neben ihm verdient unter den Dogmenhistorikern der ersten Hälfte
seres Jahrhunderts besonders Marheineke genannt zu werden. Nach Ge-
nnung einer gesunden historisch-genetischen Methode strebten mehr oder
nder erfolgreich Hagenbach, Gieseler, Neander. Auch von katholischer
ite wurde die DG. in neuerer Zeit mehrfach bearbeitet, auf besonders
ündliche Weise und unter Gewinnung mancher wertvoller Ergebnisse in
ren mittelaltrigen Partien durch Jos. Bach. Selbst der streng ultramon-
ne Schwane (DG. I, vornicän. Zeit, 1862, Vorrede) fürchtet jetzt das Ur-
l nicht mehr, das vor noch nicht langer Zeit ausgesprochen werden mußte,
onach „der Versuch einer DG. ein bedenkliches", ein „mit Rücksicht auf die
sentlichen Dogmen als unabänderliche Normen des Glaubens ganz unaus-
hrbares Unternehmen" zu sein scheine. Er belehrt uns (DG. II, d. patrist.
eit, 1869, S. 7): „Zwar ist der Inhalt der Dogmen ein unabänderlicher,
n Gott gegebener, und selbst die Form der Dogmen nimmt, einmal heraus-
stellt durch eine Definition der Kirche, den Charakter des Unabänderlichen
, aber diese letztere hat auch eine menschliche Seite, insofern sie durch die
issenschaft vorbereitet, je nach dem auf menschliche Weise gewonnenen Ver-
ndnis über die Glaubenswahrheit gewählt wird", und eben mit den darauf
züglichen Entwicklungen habe es die DG. zu thun. Nimmt man freilich
rartige Erklärungen wirklich ernst, so führen sie hinaus über das, was der
th. Standpunkt gestattet.

Die neuesten auf Vollständigkeit angelegten dogmenhistorischen Dar-
llungen von protestantischer Seite sind die von Fr. Nitzsch und von Tho-
asius. Mit Beziehung auf diese beiden Werke möge hier noch ein Wort
er die Methode gesagt werden.

Weizsäcker spricht sich in einer Anzeige von Baurs nachgelassenen Vor-

lesungen über die DG. (Jahrb. f. deutsche Theol. 1866, S. 172) dahin aus, es wäre wohl die höchste Form dieser Wissenschaft, welche die Fortbewegung des Dogmas selbst rein geschichtlich darstellen und deren Darstellung daher die Einteilungsgründe nur aus den Faktoren der Geschichte und den allgemeineren Erscheinungen derselben entnehmen würde, welche also den ganzen Stoff in der Ausführung dessen, was man jetzt den allgemeinen Teil nennt, geben würde. Daß aber Baur der jetzt vorherrschenden Weise folgt, wo die allgemeine DG. die Einleitung zu jeder einzelnen Periode bildet, die spezielle aber innerhalb der Periode sich der hergebrachten Ordnung der dogmatischen loci anschließt, erhöht, wie Weizsäcker findet, die praktische Brauchbarkeit des Buches. Die Orientierung sei dadurch wesentlich gefördert; die meisten Leser werden es danken, wenn so der geschichtliche Stoff überall im Anschluß an die Fragen, um welche es sich in der Sache selbst handelt, vorgeführt werde.

Ritschl (über die Methode der älteren DG., Jahrb. f. deutsche Th. 1871, 191 ff.) belobt das Werk von Nitzsch darüber, daß es eine andere als die übliche Anordnung des Stoffes habe, und daß sein Verfahren ein entschiedenes Streben nach denjenigen Bedingungen verrate, durch welche der DG. der Eindruck der Lebendigkeit verliehen werden könne. Er klagt die früheren Bearbeitungen der DG. an, daß sie sich mehr wie Sammlungen von allerlei Wissenswürdigem oder auch von allerlei Kuriositäten ausnehmen, als daß sie die geordnete Einsicht in die innere Entwicklung der christlichen Kirche gewähren. Das frühere Verfahren, welches die in jeder Periode vorkommenden Lehrmeinungen allemal in dem Schema und in der Reihenfolge der loci unterbringe, welche in der lutherischen Dogmatik zur Anordnung des Stoffes verwendet werden, nennt er ein anatomisches, da der Lehrstoff als etwas Totes behandelt werde, abgelöst von dem leitenden Interesse, durch welches die einzelnen Lehrer mit der Tendenz ihrer Epoche verknüpft und auf den Gesichtskreis derselben beschränkt sind. Es sei dabei der Schein entstanden, „als ob die geistige Arbeit jeder Periode sich um dieselbe Achse drehte, wie die melanchtonisch-lutherische Dogmatik“. Er selbst verlangt für die DG. statt dieses anatomischen ein physiologisches Verfahren, ein solches, wodurch „der lebendige Eindruck oder der Eindruck von der Lebendigkeit der geistigen Produktion jeder eigentümlichen Epoche“ hervorgebracht werde. Darin nun, daß Nitzsch in der patristischen Periode „die auf die Kernpunkte des kirchlichen Glaubens, auf Christus und auf die Kirche gerichteten Lehrentwicklungen und Aufstellungen aus dem übrigen Stoffe hervorzieht“, findet Ritschl „einen nicht unerheblichen Fortschritt für das Verständnis der alten DG.“ (also nach der Seite des von ihm gewünschten „physiologischen“ Verfahrens), wenn er freilich damit nicht einverstanden ist, daß Nitzsch nach Besprechung der im Vordergrund stehenden Lehren (von der Gottheit Christi und von der Kirche) doch wieder dem Schema folge: Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Soteriologie, Eschatologie.

Sachlich stimmt Ritschl in diesen Ausführungen zusammen mit dem, was Weizsäcker (a. a. O.) als die ideale Behandlung unserer Disziplin andeutet, und jeder künftige Darsteller der DG. wird die besonders von Ritschl ausgesprochenen Forderungen zu berücksichtigen haben. Schwerlich wird künftig wieder ganz auf das „anatomische Verfahren“ zurückgegriffen werden, wenn

sselbe auch für die Zwecke des Lernens und sich Orientierens immerhin nen praktischen Wert behalten wird.

Auch Thomasius, von welchem wir die neueste relativ vollständige DG. ben, verfährt mehr „physiologisch". Er will in der Anordnung nichts achen, sondern nur zusehen, wie die Bewegung verläuft" (DG. I, S. 22). des einzelne Dogma nimmt er da auf, wo es Gegenstand kirchlicher Verndlungen geworden ist, wirft aber jedesmal „vorab einen Blick rückwärts die noch unbestimmte Gestalt, die es bis dahin gehabt hat".

Für unsere nachfolgende kurze Skizze der DG. wählen wir die Anordng, wonach an die allgemeine Charakteristik jeder Periode die Aufzählung und ürdigung der hauptsächlichsten Träger der ihr angehörigen Lehrentwicklung anschließt, dann aber auch noch die wichtigeren den einzelnen Dogmen verfahrenen Fortbildungen spezieller betrachtet werden. Für die Zeit von Reformation an ergibt sich aus der größeren Mannigfaltigkeit der in tracht kommenden Lehrrichtungen von selbst eine teilweise Modifikation ses Verfahrens.

Quellen der Dogmengeschichte.

Sammlung von Bekenntnisschriften:

Eine besonders umfassend angelegte Sammlung ist die von Phil. Schaff: Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis. The creeds of Christendom with a history and critical notes. 3 Bde. New-York 1878 [enthält nicht alles Hergehörige, so namentlich die luther. Symbole nur unvollständig, dazu auch manches nicht Hergehörige; ist aber wichtig und wertvoll durch reichhaltige Aufführung der Bekenntnisse der neueren prot. Sekten und Denominationen, bes. Amerikas].

Sammlungen röm.-katholischer Symbole von Richter, Danz, Streitwolf u. Klener, Denzinger 2c., röm.-griechischer von Kimmel, lutherischer von Hase u. Müller, reformierter von Böckel u. Niemeyer (vgl. die Symbolik).

Conciliensammlungen, nebst Darstellungen der Conciliengeschichte; vgl. o., S. 21 f.

Päpstliche Bullensammlungen (Bullaria). Als neueste bes. wichtig: Bullarum, diplomatum et privilegiorum SS. Rom. Pontificum Taurinensis editio locupletior facta usque ad praesens tempus .... auspicante Card. Franc. Gaude. 24 Bde. 1857–72.

Kirchenväter-Sammlungen.

S. Bibliotheca vett. Patrum, per Margarinum de la Bigne. 17 t. fol. Paris 1575 ff., 1654 ff. Maxima Bibliotheca Patrum et antiqu. Scriptor. eccles. Lugdun. 1677 ff. 28 t. fol.

A. Gallandii Bibliotheca vett. Patrum et antiqu. script. eccl., Venet. 1765 ff. 14 t. fol. Patrologiae cursus completus s. Biblioth. universalis s. patrum et scriptorum eccles. cur. J. P. Migne, Series latina 221 t. 4. Series graeca I. 104 t.; II. 58 t. Paris 1843 ff. (vielfach unkritisch). Als Forts. dazu wichtig die etwas kritischer gehaltene Samml. von Horoy: Medii aevi biblioth. patristica s. patrologia ab a. 1216 usque ad concil. Trid. temp. Ser. I: Doctores eccl. Latinae. Par. 1879 ff., sowie für die byzant. Väter des MA.s: C. N. Sathas, Bibliotheca graeca Medii Aevi. T. I–VI. Athen. 1872–77.

Wegen des Wiener Corpus scriptt. eccl. lat. (1866 ff.) und der neueren kritt. Ausg. der apostolischen Väter u. ältesten Apologeten s. o. KG., S. 56.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patr. Werke in deutscher Übersetz., herausg. v. Reithmayr u. Thalhofer. Kempten, 1869–1884 (geg. 400 Bdchen.)

Patrologische Monographien-Sammlungen und Lehrbücher der Patristik.

a. Von kathol. Autoren: Ellies Dupin, Nouvelle biblioth. des auteurs ecclésiastiques 47 t., Paris 1686 ss. (nebst Rich. Simons „Critique" etc., Paris 1730). R. Ceillier, Hist. des auteurs sacrés et eccl. des six premiers siècles, 16 t., Par. 1693 ss. Auch Tillemont, Mémoires (oben S. 31). Histoire littéraire de la France, par les relig. Bénédictins de St. Maur, contin. par des Membres de l'Institut, 25 t. Par. 1733 ss. — J. A. Möhler, Patrologie, herausg. v. Reithmayr, Bd. I (die vornicän. Zeit behandelnd). Regensb. 1839. J. Fessler, Institutiones patrologicae 2 t. Oenip. 1850. J. Alzog, Grundriß der Patr. oder der ält. chr. Literärgeschichte. Freib. 1866. 3. A. 1876. Nirschl, Lehrb. der Patrol, u. Patristik. Mainz 1881 ff. (bis j. 2 BB.).

Beziehungsweise hieher gehörig auch K. Werner, Gesch. der apolog. u. polem. Lit., 5 B., Schaffh. 1861—67; dess. Gesch. der kath. Theol. Deutschlands seit dem Trienter Concil, München 1866. Ferner als reichhaltige Kompilation (zunächst f. die Zeit von 1564—1763): H. Hurter, Nomenclator lit. rec. theol. cath., 2 t. Oenip. 1871 ff. (Hdb. I, S. 87).

b. Von prot. Autoren: W. Cave, Scriptorum eccl. hist. literaria, 2 t. fol. Lond. 1668 (auch Oxon. 1740; Genev. 1720 u. ö.); C. Oudin, Comm. de Scriptt. eccl, 3 t. Lips. 1722. J. Alb. Fabricii Bibliotheca Graeca, 14 t. Hamb. 1705 ss. (ed. nov. cur. Harless. 12 t. 4., ib. 1790 s.). Ejusd. Biblioth. mediae et infimae Latinitatis, 6 t. Hamb. 1734 (nebst Forts. von Mansi, Padua 1754, 3 t.). G. Schoenemann, Biblioth. patr. lat. hist. liter. 2 tom. Lips. 1792. — J. C. F. Bähr, Gesch. der röm. Literatur, Suppl. I—III, Karlsruhe 1836. Ad. Ebert, Gesch. der christl.-lat. Lit. im MA. B. I bis z. Karl d. Gr., B. II, 1 bis z. Karl d. Kahlen; Leipz. 1874--80.

Vgl. Wiener, Gust. Frank u. Dorner (Handb. I, S. 87), sowie das Smith-Wacesche Diction. of chr. biography etc. (ebend. 119).

Darstellungen der Dogmengeschichte.

a. Von kath. Seite: Dion. Petavii Opus de theol. dogmatibus 1644—50. 4 t. fol. (nov. ed. cur. J. Cleric. 6 t., Antverp. 1700; auch Venet. 1721. 1745) [unvollendet; die Lehrstücke von den Sakramenten, von den Gesetzen, von Glaube, Liebe, Hoffnung, Tugenden und Lastern fehlen].
Lud. Thomassin Dogmata theologica. Par. 1684—89. 3 v. fol.
Lud. Dumesnil, Doctrina et discipl. eccl. Colon. 1730. 4 v. fol.

Neuere: H. Klee, Lehrb. der DG. 2 Bde. Mainz 1837. 38.
J. Schwane (s. Text), DG. Münster 1862--82. (I: Vornicän. Zeit, 1862; II: Patrist. Zeit, 1866; III: MA., 1882).
Jos. Bach, Die Dogmengeschichte des kathol. MA.s vom christol. Standp. rc. Wien 1874 f. (2 BB., bis z. 13. Jahrh. reichend).

b. Protestantischerseits: Jo. Forbesius a Corse: Instructiones historico-theologicae de doctr. chr. Amstelod. 1645, auch Genev. 1699.
J. Sal. Semler, Histor. Einl. in die Glaubensl. (vor S. J. Baumgartens Glaubenslehre). Halle 1759 f.
W. Münscher, Handb. der chr. DG. 4 Bde. (die sechs ersten Jahrh. behandelnd). Marb. 1797—1809. Dess. vollst. Lehrb. der chr. DG., Marb. 1812. 3. A. [erweiternd bearb. durch v. Cölln, Hupfeld u. Neudecker], Cassel 1832—38.
L. F. O. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. DG. Jena 1832 u.: Compendium der chr. DG. 1840. 46 (der zweite Band v. Hase).
C. H. Lentz, Gesch. der chr. Dogmen I. Helmstädt 1834 [unvoll.].
J. G. V. Engelhardt, Dogmengeschichte. Neust. 1839.
F. K. Meier, Lehrb. der DG. Gieß. 1840; 2. Aufl. v. Gust. Baur 1854.
K. Rud. Hagenbach, Lehrb. der DG. 1840. 5. A. 1867.
F. Chr. Baur, Lehrb. der chr. DG. 1847. 3. A. 1867.
Dess. Vorless. über die chr. DG., herausg. v. F. Friedr. Baur, 3 Tle., Lpz. 1865-68.
C Beck, Chr. DG. 1848. 2. A. 1864.
Ph Marheineke, Chr. DG. (herausg. v. Matthies u. Vatke). Berl. 1849.
J. C. L. Gieseler, DG. (herausg. v. Redepenning). Bonn 1855 (2 B., die alte Zeit und das MA. behandelnd).
A. Neander, Chr. DG. (herausg. v. J. L. Jacobi). Berl. 1857. 2 Bände.
H. Schmid, Lehrb. der DG. Nördl. 1860; 3. A. 1877.
F. Nitzsch, Grundriß der chr. DG. I. (Die patrist. Periode). Berl. 1870.
G. Thomasius, Die chr. DG. als Entwicklungsgesch. des chr. Lehrbegriffs. 2 BB. Erl. 1874—76 (Bd. II besorgt v. Plitt).

Außerdem ist reiches dogmengesch. Material zu finden bei C. F. A. Kahnis, Die luth. Dogmatik hist.-genet. dargestellt. Bd. II. Leipz. 1864, sowie in den kirchenhistor. Handbb. von Ebrard (Erl. 1865, 3 Bde.) u. Guericke (9. Aufl., Lpz. 1866).

Wichtige dogmenhistor. Monographien:

F. C. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. der Menschwerdung. 3 Tle. Tüb. 1841 ff., sowie dess. „Chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer gesch. Entw.“, Tüb. 1838.
Ch. A. Meier, Die Lehre von der Trinit. in ihrer hist. Entw. 2 Tle. Hamb. 1844.
W. Gaß, Beiträge zur kirchl. Literat. u. z. DG. des griech. MA.s. 2 Tle. Bresl. 1844, Greifsw 1849.
J. A. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Pers. Christi, Stuttg. 1846 f., 2. A. 1851 ff.

Alex. Schweizer, Die prot. Centraldogmen in ihrer Entwickl. innerh. der ref. Kirche. 2 Tle. Zürich 1854–56.
Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen. Lpz. 1863.
A. Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Versöhnung. B. I: Die Geschichte der Lehre. Bonn 1870. 2. A. 1883. Dess. Gesch. des Pietismus. Bd. I u. II, 1. Bonn 1880. 84.
Herm. Reuter, Gesch. der rel. Aufklärung im MA. 2 B. Berlin 1875–77.
O. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwisch. Theol. u. Naturwissensch. 2 Tle. Gütersloh 1877–78 (umschließt eine vollst. Geschichte des Schöpfungsdogma, z. Tl. auch der Lehren vom Urstand u. Sündenfall).
B. Jungmann (S. J.), Dissertationes selectae in hist. eccl., III t. Ratisbon. 1880–84. [bes. in dogmenhist. Bez. wichtig].
H. Schmidt, Die Kirche; ihre bibl. Idee u. die Formen ihrer geschichtl. Entwickl., Lpz. 1884.

Erste Periode der Dogmengeschichte.

1. Vom Ende des apost. Zeitalters bis zum Konzil von Nicäa (100–325).

A. Allgemeine Charakteristik der ersten Periode.

Das Prinzipielle des Christentums, die Person des Erlösers, bildet in diesem ersten, grundlegenden Zeitraum den Hauptgegenstand aller dogmatischen Spekulation und Lehrbildung. Das Geheimnis dieser gottmenschlichen Persönlichkeit zu erfassen, zu erforschen und zu ergründen war die Haupt-Aufgabe und -Arbeit dieser Zeit. Die „Thorheit" des Kreuzes Christi zu verteidigen und die tiefe göttliche Weisheit, die darin verborgen, aufzuzeigen und zu rechtfertigen gegenüber von Judentum und Heidentum, und dagegen mit der sieghaften Kraft des Evangeliums die an sich selbst verzweifelnde oder doch sich selbst mißtrauende und nur mit letzter Anstrengung sich selbst behauptende Weisheit des Heidentums samt dem in seiner Selbstgerechtigkeit ausgelebten Judentum anzugreifen, geistig wie sittlich zu überwinden und in seiner Nichtigkeit zu widerlegen, das war es, um was es sich zu allererst handelte. So hat die erste Zeit einen apologetisch-polemischen Charakter, wovon wir unterscheiden den dogmatisch-polemischen Charakter der zweiten Periode. Diese letztere hatte vielmehr Gelegenheit und Veranlassung, nicht nur rechtfertigend und verteidigend, sondern auch selbständig und selbstbewußt und mit dem Anspruch völliger Berechtigung und allgemeinster Geltung die christlichen Glaubenssätze aufzustellen.

Ausgangspunkt der dgesch. Entwicklung überhaupt ist Christi Persönlichkeit, seine Lehre, sein Bewußtsein und Zeugnis von der Wahrheit. Es fragt sich, ob wir die Lehre Christi in ihrer reinen Ursprünglichkeit irgendwie haben und haben können? Dies ist trotz aller Aufstellungen der spekulativen Kritik, welche eben immer nur eine durch die Subjektivität der Apostel hindurchgegangene und von ihr beeinflußte Wiedergabe und Darstellung der Lehre Christi anerkennt, doch zu bejahen. Es muß im wesentlichen möglich sein, das persönliche Bewußtsein und Zeugnis Christi von dem der Apostel zu unterscheiden. Es ist freilich eine und dieselbe Wahrheit, aber die eine Wahrheit in Christo zeigt sich gleichsam gebrochen in den nach ihrer Individualität verschiedenen Auffassungen der Apostel (ohne daß dadurch die Einheit dieser Wahrheit gefährdet oder die Reinheit getrübt würde). Und eben darin, daß Christus die religiöse Wahrheit in intuitiver, zentraler, prinzipieller und persönlicher Weise hatte und sie in volkstümlicher, konkreter, aber noch nicht begrifflich entwickelter Form aussprach, und daß die Lehren der App.

gleichsam die ersten Versuche sind, die Geheimnisse Christi und der in ihm liegenden Wahrheitsschätze zu ergründen und zu deuten, — Versuche, die freilich für alles spätere Nachdenken von normativer Dignität sind, während sie den Aussagen Christi gegenüber nur abgeleitete und sekundäre Dignität haben — eben darin liegen die ersten treibenden Motive für die DG. Denn in der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas handelt es sich um eine immer vollere Erkenntnis, immer tiefere Ergründung, immer reichere Aneignung der in Christi und der Apostel Aussagen prinzipiell und prägnant, aber eben auch nur prinzipiell, zentral, noch nicht systematisch und expliziert, gegebenen religiösen Wahrheit.

Zwischen der apost. und der unmittelbar nachapost. Zeit macht ein erheblicher Unterschied des relig. theologischen Gehalts ihrer beiderseitigen Geisteserzeugnisse sich bemerklich. Die spekulative Kritik eines Baur und bes. Schwegler, welche die Entstehung eines Teils der ntl. Schriften und die Erreichung des geistigen Höhepunkts derselben in die nachap. Zeit verlegen will, verkennt diesen Unterschied, der aber doch nur daraus zu erklären ist (und somit auch einen Erkenntnisbeweis dafür bildet), daß das Urchristentum der apost. Zeit eine in sich abgeschlossene Einheit bildet und die kanonische Voraussetzung für die weitere Entwicklung ist, nicht aber in diese Entwicklung selbst hineinfällt.

In der nachapost. Zeit sehen wir noch nicht unmittelbar ein Bedürfnis und Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis und Erörterung der christlichen Wahrheit hervortreten, vielmehr ist das Interesse aufs Praktische gerichtet. Man suchte den von den App. überkommenen Glauben, an dem man in einfacher Weise festhielt, durch gegenseitige Ermunterung zu stärken und durch Missionierung zu verbreiten, wie denn auch die ältesten literarischen Erzeugnisse, die Schriften der app. Väter, diesen praktischen, lehrhaft paränetischen Zweck und Charakter tragen. Aber während anfangs die Christengemeinden mehr aus einfachen, ungelehrten Leuten bestanden hatten, treten nun in wachsender Zahl auch gebildete Heiden zum Christentum über; diese hatten dann das Bedürfnis einer wissenschaftlichen Betrachtung des christlichen Glaubens (Justin, Tatian, Athenagoras u. s. w.). Hauptsächlich aber wurde nun zu einem treibenden Motiv der wissenschaftl. Thätigkeit die Notwendigkeit, das Christentum gegenüber dem Heidentum und Judentum zu verteidigen. Von beiden wurde es bekämpft mit äußerlichen und innerlichen Waffen; äußerliche Waffen hatte es ja keine entgegenzusetzen, um so mehr war geboten, mit den Waffen des Geistes zu streiten. Aber heidnische und jüdische Elemente drangen auch eben in die aus früheren Heiden und Juden zusammengesetzten Gemeinden mit ein und trübten die christliche Wahrheit. Es war also nötig, gegen die häretischen Erscheinungen sich zu wehren, ihnen gegenüber die christliche Wahrheit in ihrer Lauterkeit darzustellen und zur Geltung zu bringen. Da diese Trübungen sowohl von jüdischer als von heidnischer Seite ausgingen, so haben wir judaisierende und paganisierende Häresien zu unterscheiden.

a) Was die ersteren betrifft, so ist bekanntlich die Baur'sche Anschauung vom Urchristentum, daß auch die älteren App. nicht über den jüdischen Standpunkt hinausgekommen seien, daß also die judaistische Auffassung des Christentums die der sämtlichen App. und auch der Urgemeinde war, und daß

t Paulus über dieselbe hinausgeschritten sei und hinausgeführt habe. Dies nicht als richtig anzuerkennen. Wohl ist zuzugeben, daß die älteren App. tunter schwankten zwischen der milderen judenchristlichen und der strengeren daistischen Anschauung (welche von einzelnen Gegnern des Paulus, die aber cht unter den App. zu suchen sind, vertreten war), aber doch ist zu be= upten, daß sie im wesentlichen auf dem paulinischen Standpunkt standen, sp. auf ihn gelangten. Unterschiede fanden freilich statt, jedoch nicht egensätze. Aber im nachapostolischen Zeitalter trat allerdings die judaist. ichtung als judaisierende Häresie, in den Ebioniten, auf, und die Vor= ufer derselben waren die judaistischen Gegner des Apostels Paulus, mit nen er in seinen Briefen zu kämpfen hat. Der Name Ebioniten (Tertul= n und Epiphanius leiten ihn von einem Sektenstifter Ebion ab; Origenes, isebius und neuere, wie Thomasius, von ihrer dürftigen, ärmlichen Ansicht n Christus, um derentwillen er ihnen beigelegt worden sei) bezeichnet am ahrscheinlichsten (Neander, Nitzsch, Uhlhorn) ursprünglich die Christen über= upt als Arme, später aber nur die häretisch gewordene judaistische Rich= ng der früheren Judenchristen (wie die Nazarener sich zu den Ebioniten rhalten, ist nicht ganz klar; vgl. Thomasius DG. I, S. 146). Charakteri= sch war für sie ihr Festhalten an der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, den irdischen Messiasreichshoffnungen, ferner die Verwerfung des Ap. ulus, den sie als Apostaten ansahen, sowie endlich die Läugnung der über= türlichen Erzeugung Christi.

b) Die paganisierende Häresie haben wir vor uns in den verschie= nen höchst merkwürdigen Erscheinungen der Gnosis. Gnosis ist zunächst höheres Wissen von der Religion und ihrer Wahrheit. Ihr ist der ein= che Glaube etwas Niedrigeres, das praktische Christentum etwas relativ eichgültiges. Darin wirkt die paganische Wertlegung auf das Erkennen, e gewisse dem Heidentum eigentümliche Aristokratie des Wissens nach. Die nosis will die Religion spekulativ vollenden, ist religiöse Spekulation. Aber se Spekulation verwendet allerlei Elemente, christliche, jüdische und beson= s auch heidnische; und es sind die allgemeinen Probleme des Bösen, des rhältnisses vom Unendlichen zum Endlichen, der Schöpfung und Weltent= cklung von Geist und Materie u. s. w., welche sie zu lösen unternimmt, dem sie heidnische und christliche Gedanken kombiniert. Es ist vielleicht un= öglich, die mancherlei Arten der Gnosis nach einem Einteilungsprinzip zu terscheiden. Die Hauptformen sind die Systeme des Basilides (c. 125 Alexandria), des Valentinus (c. 150), die verschiedenen Arten des ophi= schen Systems und das des Marcion. Während wir aber hier gar nicht rsuchen, die phantastischen Gedankenflüge eines Basilides und Valentinus zu rfolgen, läßt die Gnosis Marcions, des nüchternsten, verständigsten und rständlichsten, der auch am meisten religiös=praktisches Interesse hat unter n Gnostikern, eher zu, daß in Kürze die Hauptgedanken bezeichnet werden. sieht im Christentum so sehr etwas schlechthin Neues, daß er die auf das= be vorbereitenden Mächte, speziell das Judentum, äußerst gering schätzt und llig verkennt. Die metaphysischen Prinzipien, mit denen er operiert, sind höchste gute Gott, der Demiurg, und die ewige Materie. Nach einigen tellen hatte er nur zwei Prinzipien, wobei dem Demiurg eine abgeleitete,

nicht eine prinzipielle Stellung von ihm zugewiesen worden wäre; insofern könnte er noch in buchstäblicherem Sinn Dualist genannt werden. Aber auch wenn die drei Prinzipien von ihm aufgestellt waren, verbleibt ihm ein gewisser „Dualismus“. Der Demiurg ist gegenüber dem höchsten guten Gott nur der gerechte, zugleich aber der strenge, starre, unfreundliche. Die Schöpfung, die vom Demiurg herkommt, ist eine unvollkommene; nur der Demiurg ist es, der sich im Heidentum und Judentum offenbart, der wahre, höchste, gute Gott war dem Judentum noch nicht und dem Heidentum noch weniger offenbar. Das Christentum ist etwas absolut Neues, gänzlich Unvermitteltes; (andere Gnostiker konstruieren eine unendlich lange Reihe von kosmogonischen Potenzen und Erscheinungen, die das Auftreten des Christentums einleiten und auf dasselbe abzielen sollen). Christus ist direkt vom Himmel gekommen und sofort als Lehrer aufgetreten; aber sein ganzes Auftreten beschreibt Marcion in doketischer Weise, eben damit Christus mit dem Demiurg, in dessen Sphäre er auftritt, nichts gemein habe. Christus hat einen universellen Beruf, an alle Menschen, nicht bloß als jüdischer Messias. Gerade um dieses Universalismus willen bevorzugt Marcion den Ap. Paulus ausschließlich; ihm erst habe Christus die wahre Glaubenslehre mitgeteilt und geoffenbart. Daraus ergeben sich dann seine bekannten Anschauungen vom Kanon (Hdb. I, 418 f.).

c) Eine dritte Art von häretischen Erscheinungen vereinigt judaistische und paganistische Elemente, wie das gnostische Buch Baruch, Kerinth, besonders die pseudo-clementinischen Homilien und Rekognitionen. Wir haben es in ihnen, sagt Uhlhorn (PRE.² III, 286) „mit dem Lehrbegriff einer Fraktion des Judenchristentums und zwar höchst wahrscheinlich eines essenisch gefärbten, von der Gnosis stark berührten und von hellenisch heidenchristlichen Elementen zersetzten Judenchristentums zu thun“.

d) Der Montanismus, der von Manchen neben diesen judaistischen und paganistischen Häresen aufgeführt wird (Neander, Gieseler, Hagenbach), gehört insofern nicht hieher, als derselbe mehr eine Abweichung und Besonderung in ethischer und kirchlich-praktischer Beziehung ist. Immerhin gibt er in seinem gesetzlichen Geist und seiner vom Chiliasmus aus gegen die Verweltlichung der Kirche reagierenden Tendenz einen judaistischen Zug zu erkennen.

Die Bedeutung aller dieser häretischen Anschauungen für den dogmatischen Prozeß ist eine unverkennbare. Die judaistische Häresie allerdings hat eine wesentlich rückwärtsschauende, eher hemmende Tendenz, aber um so mehr wirkte als ein lebendiges Ferment des Fortschritts die so außerordentlich großartige, wenn freilich auch phantastische, abstoßende und gefährliche Gnosis. Die Gnosis als das Streben der wissenschaftlichen Erkenntnis des Christentums ging aus einem wohlberechtigten Trieb des menschlichen Geistes hervor, und sie hat gewissermaßen die Bahn der wissenschaftlichen Erkenntnis des Christentums überhaupt eröffnet. Lipsius (Ersch und Gruber, Art. Gnostizismus; vgl. auch Möller, Kosmol. ꝛc.) findet in ihr den Wendepunkt in der Kirche, da das Christentum nicht allein als Heilsprinzip, sondern zugleich als Weltprinzip betrachtet ward; sie ist der erste Versuch einer vom christlichen Standpunkt ausgehenden umfassenden Weltbetrachtung. Freilich nahm dieser Erkenntnisdrang nicht eine ruhige Entwicklung, vielmehr verlor er sich in allerlei phantastischen, bizarren Spekulationen, in abenteuerlichen Dichtungen,

so daß oft nur eine verzerrende Karrikatur des biblischen Christentums übrig bleibt. Die einfachen Gedanken des Bibelworts werden allegorisch und spekulativ ausgedeutet und verflüchtigt, und doch ist hinter all diesen Auswüchsen jener seltsamen Erscheinung auch wieder ein Reichtum von Ideen verborgen, die vielfach über ihre Zeit prophetisch hinausweisen. Freilich waren diese Gedanken großenteils dem Heidentum entnommen (so der Dualismus, die Kosmogonie, die Ableitung des Bösen aus dem Endlichen u. s. w.); aber eben die Geltendmachung und Vorhaltung derselben konnte das Christentum davor warnen, die in jenen heidnischen Gedanken liegenden Wahrheitselemente zu übersehen. Jedenfalls aber zwang die Gnosis die Kirche, sich ernstlich zum wissenschaftlichen Kampfe wie zur wissenschaftlichen Forschung über die christliche Wahrheit aufzuraffen.

Dies führt uns auf einen für die alte Kirche hochwichtigen Gegenstand, nämlich die Glaubensregel und das apostol. Symbolum. Die Glaubensregel ist „eine Ausprägung des kirchlichen Gemeindebewußtseins um die Objekte des kirchlichen Glaubensinhalts, wie solches Gemeindebewußtsein sich als Niederschlag aus den Schriften des neuen Bundes und der echten mündlichen Tradition gebildet hatte" (Güder, PRE.[2] V, 183). Aber diese zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschiedenen Glaubensregeln setzen „ein kurzes, fest formuliertes Bekenntnis voraus". Eben dieses war die Grundlage des apostolischen Symbolums, welches in der uns jetzt vorliegenden Gestalt zwar erst seit dem Ende des 5. Jahrh. nachweisbar ist, aber in kürzerer Formulierung, als altrömisches Bekenntnis, bis vor die Mitte des 2. Jahrh. zurückverfolgt werden kann; es war dies das ursprüngliche kirchliche Taufbekenntnis. Diese Glaubensregeln aber fanden eben im Kampf der Kirche mit den Häresien eine vollere und umfassendere Gestaltung und Fixierung. Zugleich betonte man den eindringenden, fremden, neuen Elementen gegenüber auch mehr und mehr die kirchliche Tradition, und fixierte bestimmter, daß es eben die katholische Kirche sei, welche die wahre und echte Überlieferung besitze und welche auch die schriftlich vorhandene Lehrüberlieferung (im Kanon) in der rechten Weise zu erklären und auszulegen allein im stande sei. So dienten die Angriffe der Häresien für die Kirche wesentlich dazu, daß eine feste Substanz der Kirchenlehre und ein bestimmtes formuliertes Bekenntnis derselben sich gestaltete. Das Andere aber, was die häretischen Erscheinungen herausforderten und mit hervorriefen, sind die apologetisch-polemischen Erörterungen der Kirchenlehrer, welche wir im folgenden kurz zu charakterisieren haben.

B. Die wichtigsten Lehrer und Lehrrichtungen.

I. **Die apostolischen Väter,** d. h. diejenigen älteren Väter, welche Schüler der App. gewesen sein sollen. Leider sind von dieser Literatur nur unvollständige und teilweise unsichere Überreste vorhanden. Den Namen des Barnabas trägt ein (spätestens unter Hadrian entstandener) Brief, der gegenüber der judaistischen Auffassung des Christentums den Nachweis gibt, daß die wahre Erlösung allein durch Christus gegeben sei. Schon das A. T. weissage auf Christum, und nur darin liege der Wert des atl. Gesetzes und Gottesdienstes, während jetzt in der Gegenwart der alte jüdische Gottesdienst keinen Wert mehr habe. Nach der einen Ansicht ist der von einem im allge-

meinen auf kirchlichem Standpunkt stehenden Unbekannten verfaßte Brief von einem Judenchristen und an Judenchristen geschrieben zur Abweisung des jüdischen Ansinnens, daß auch die (Juden)Christen das jüdische Gesetz zu halten verbunden seien. Nach der andern Ansicht (Harnack in PRE.[2] II, 104) ist er von einem Heidenchristen an Heidenchristen gerichtet, denen er die wahre Gnosis geben will, die Erkenntnis, „daß das Bundesvolk der Christen das eigentliche und einzige ist und daß das jüdische Volk niemals im Bund mit Gott gestanden hat". Unter dem Namen des Clemens Romanus besitzen wir in dem sog. I. Korintherbriefe ein sicher noch in die letzten Jahre des 1. Jahrhdts. gehöriges Schriftstück von bedeutendem relig.-ethischem Gehalt und Interesse (Hdb. I, 411). Von den zahlreichen Pseudoclementinen sind die ältesten und wichtigsten einerseits die sog. Homilien und Rekognitionen des Clemens, eine judaistische (elkesaitische) Tendenzschrift aus der Mitte des 2. Jahrhunderts; andererseits der sog. 2. Clemensbr. an die Korinther, aus der 2. Hälfte dess. Jahrhdts. Der Pastor Hermae (bestehend aus vier Visionen, zwölf Anweisungen oder Ermahnungen und 10 Gleichnissen mit dem gemeinsamen Zweck, die in Gefahr der Verweltlichung befindliche Kirche zur Buße zu rufen), ist ein weiteres wichtiges Schriftstück aus der ältesten römischen Kirche (vgl. a. a. O.). Die Auffassung, daß das Buch judenchristlichen Charakter habe (Schwegler, Hilgenfeld, Lipsius), wird neuerdings abgelehnt (Uhlhorn, Thomasius), ebenso die, daß es montanistisch sei (Ritschl); vielmehr findet man in ihm den parteilosen Standpunkt des durchschnittlichen ältesten Kirchenglaubens. Unmittelbar nahe steht dieser durch Barnabas, Clem. Rom. und Hermas gebildeten Gruppe der apostol.-väterlichen Literatur, die jüngst entdeckte, gleichfalls der 1. Hälfte des 2. Jahrhdts. angehörige *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*. Vgl. über sie, sowie über die übrigen hieher gehörigen Urkunden (die Ignatianen, Polykarp, Papias, Ep. ad Diogn.) oben I, 411 f. und II, 32.

II. **Die Apologeten.** Der wichtigste ist Justin der Märtyrer (geb. c. 90, † c. 166; vgl. oben, KG., S. 36 f.). Er ist keine hervorragende Persönlichkeit, kein schöpferischer Geist, kein streng wissenschaftlicher Schriftsteller, hat aber wissenschaftliche Tendenz. Ein philosophischer Heidenchrist steht er auf dem Standpunkt der kirchlichen Mitte und sucht sich hier die christliche Wahrheit zu vermitteln (vgl. Engelhardt, Das Christent. Justins S. 485). Die Welt war in einem Umwandlungsprozeß begriffen, er steht in demselben. Er hat zwei Denkweisen, zwei Weltanschauungen in sich aufgenommen, von denen die eine ihm von Natur, Geburt, Bildung und Erziehung anhaftete, die andere ihm aus der christlichen Gemeinde zugekommen ist. Die erste ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen, die andere hat er im Glauben grundsätzlich als die allein wahre anerkannt. Außer Justin ist zu nennen: Tatian (160 bis gegen 180), die Griechen Athenagoras, Theophilus von Antiochia, Hermias, Melito von Sardes, sowie der Abendländer Minucius Felix (180—190). Vgl. oben, KG. S. 36 f.

III. Bei den **Kirchenlehrern** unterscheiden wir die mehr praktische, positive Richtung, welche besonders im Abendland, und die spekulative, freiere, die hauptsächlich im Morgenland zu Hause ist. Der klassische Vertreter der ersteren ist Tertullian (vgl. KG. S. 41). Er ist ein schroffer Gegner der Philo-

phie, dieser weltlichen Weisheit, deren der Glaube nicht bedarf und die nur ären erzeugt; Plato ist ihm verhaßt als omnium haereticorum condimentarius). Jerusalem und Athen, Kirche und Akademie, Christentum und ärefie haben nichts mit einander gemein. Die Gnosis, ihr Dualismus und oketismus, ist seinem aufs Einheitliche und Reale gerichteten Glauben völlig twider. Für das kirchliche Dogma, dessen Schöpfer er schon genannt wurde, reitet er in seinen vielen und ideenreichen, aber vielfach dunkeln und schwer verstehenden Schriften mit viel Geist, mit Scharfsinn und Gelehrsamit, auch mit Witz und Spott über seine Gegner, oft mit sophistischer Diaktik. Er war ein Mann des strengen Ernstes, der Konsequenz, „ein herbes, üsteres, ungeduldiges Kraftgenie", das der Geist des Evangeliums nicht ganz veredeln, zu verklären und harmonisch durchzubilden vermochte, und doch ein von der Macht des Christentums tief ergriffenes und dafür feurig beistertes Gemüt" (Schaff). Und seltsam, gerade dieser für die kirchliche ehrentwicklung so hochwichtige und geradezu grundlegende Mann wurde urch seinen Übergang zum Montanismus zum Schismatiker. Sein Schüler, der kirchlichen Richtung, ist Cyprian (vgl. S. 44 f.), der ihm an Geist nd Gelehrsamkeit nachsteht, aber eine gewinnendere Persönlichkeit durch größere Milde und Ruhe. Seine Schriften behandeln hauptsächlich praktischirchliche Fragen. Weniger ausgesprochen ist diese Richtung bei Commoianus, Arnobius und Lactantius (ob. S. 50).

Der spekulative Geist andererseits ist im griechischen Morgenland, vor llem in der alexandrinischen Schule zu Hause. Schon Justin, den man ls Vorläufer der alexandrinischen Schule bezeichnen kann, ging von dem Geanken aus: das Christentum ist die wahre Philosophie. Zum Mittelpunkt er philosophisch-christlichen Bestrebungen wurde dann die alexandrinische Katechetenschule. Der erste Vertreter derselben ist Pantänus, wichtiger ist Clemens v. Alexandria († c. 215) der berühmteste und glänzendste Lehrer derselben ist Origenes (geb. 185, † 254). Die alexandrinische Schule unterscheidet zwischen *πίστις* und *γνῶσις*. Der einfache Glaube, das unmittelbare Ergreifen und Festhalten der christlichen Wahrheit ist auch ihr das Erste und Notwendige. Aber mit der *πίστις* soll die *γνῶσις* sich verbinden, der Glaube soll zur Gnosis sich erheben, sich darin vollenden; dies hat aber, wenigstens bei Origenes, auch den Sinn, daß der einfache Glaube im Gegensatz zum Wissen etwas Unvollkommenes ist, nur ein *Χριστιανισμὸς σωματικὸς* gegenüber dem *Χρ. πνευματικὸς* der Wissenden; der geschichtliche Inhalt der kirchlichen Verkündigung ist etwas, das der Vollkommene als ihm entbehrlich hinter sich läßt (vgl. Möller, PRE.[2] XI, 104). Damit hängt zusammen des Origenes Ansicht von der Schrift und vom dreifachen Schriftsinn, sowie seine Exegese. Bei dem buchstäblichen, somatischen Sinn dürfen die einfach Gläubigen stehen bleiben; höher ist der allegorisch-psychische, der moralische Sinn, der sich auf die allgemein sittlich religiösen oder erbaulichen Wahrheiten bezieht; der höchste ist der pneumatische oder mystische, der die geistigen Wahrheiten kundthut. So gewinnt Origenes reiche Gelegenheit, seine spekulativen, spiritualistischen Anschauungen als mit der Schrift überstimmend und in ihr enthalten vorzutragen. Aber materiell enthält sein System wesentlich und vorwiegend philosophische Elemente. Platonischen Einfluß zeigt seine abstrakte

Fassung des Gottesbegriffs, denjenigen Philos die Verwendung der Idee des λόγος als des Mittlers der göttlichen Selbstoffenbarung. Seine eigentümliche Spekulation haben wir in der Annahme einer unendlichen Reihe von Welten, in der Unterscheidung der Schöpfung der intelligiblen oder Geisterwelt und der erst durch den Fall der Geister hervorgerufenen materiellen und zeitlichen Welt. Durch den Fall, welcher Sache der Freiheit ist, ist das πνεῦμα zur ψυχή (d. h. erkalteter Geist) geworden, die auch einen materiellen Leib nötig hat (individualisiert ist). Aber die materielle Welt ist auch der Läuterungsplatz für diese gefallenen Geister; und das Ziel des Ganzen und das Resultat der Entwicklung ist die ἀποκατάστασις πάντων, die Rückkehr der Geister zu Gott. Die Vermittlung dafür ist die Menschwerdung des λόγος in Christus und seine Erlösung. Freilich kann Origenes eine wahre Menschwerdung des λόγος und einen sündlosen Christus eigentlich nicht lehren. Auch legt er auf die geschichtlichen Thatsachen des Leidens und Sterbens Christi einen geringeren Wert, da ihm der höhere Standpunkt der ist, des Sohnes Gottes nicht mehr zu bedürfen als des Arztes, Erlösers und Hirten, sondern als des λόγος, der vollkommenen Wahrheit. Wir sehen so bei Origenes ein für die christliche Anschauung bedenkliches Nachwirken der heidnischen Philosophie. Besonders ist bei ihm die Gefahr einer Entwertung des geschichtlichen Christentums und einer Verflüchtigung desselben in spekulative Ideen nicht zu läugnen. Aber auch die hohe Bedeutung dieses neben Tertullian größten Kirchenlehrers der I. Periode, wie überhaupt die Wichtigkeit der durch ihn hauptsächlich vertretenen spekulativen Richtung der Alexandriner ist nicht zu verkennen. Es verbindet sich in ihm in großartiger Weise das philosophische und das christlich-religiöse Interesse. Die Art, wie das geschieht, macht sein Werk, wie Thomasius sagt (DG. I, 137) zu einem „zwar kühnen, geistreichen, aber verfrühten Versuch", der aber doch, möchten wir hinzusetzen, von vorbildlicher, prophetischer Bedeutung und lange dauernder Wirkung ist.

Ein Mittelglied zwischen den beiden einander so scharf entgegenstehenden Standpunkten, deren ausgeprägteste Vertreter Tertullian und Origenes sind, ist Irenäus († 202, s. oben S. 39 ff.), der, eine milde, besonnene Persönlichkeit, einerseits philosophisch gebildet, doch gegen die Irrtümer der Gnosis und Gnostik eine feste Stellung einnimmt, und andererseits die kirchliche Lehre und ihre praktische Aufgabe würdigend und teilend, doch nicht in die extreme Schroffheit und den starren Realismus eines Tertullian verfällt.

Geistesverwandt sind Hippolytus († 236) wahrscheinlich Verfasser der „Philosophumena" (s. S. 42), sowie Methodius († 311, S. 50).

C. Entwicklung der einzelnen Hauptdogmen.

Die früheste wissenschaftliche Thätigkeit der Christen war eine apologetische (s. oben). Gegen Juden und Heiden mußte das Christentum sich zur Wehre setzen, sein Existenzrecht, die staatliche Ungefährlichkeit und sittliche Tadellosigkeit seiner Bekenner und die Wahrheit seines Glaubens verteidigen. Dies geschah zunächst in der Defensive, aber bald kam die Notwendigkeit, die Offensive zu ergreifen, oder führten die Verhältnisse zu dem Versuch, die Gegner in friedlicher Auseinandersetzung zu überzeugen. Je nach der Verschiedenheit der Gegner modifiziert sich das Verfahren, je nach

er Geschicklichkeit der Kämpfenden wird es mit mehr oder weniger Glück nd Erfolg gehandhabt. Die Juden wandten ein, Christus sei nicht und önne nicht der Messias sein; sie klagten über die Mißachtung des Gesetzes eitens der Christen. Die Heiden, welchen gegenüber es sich nicht nur um en religiösen und philosophischen Gegensatz, sondern auch um die politische Existenz handelte, erklärten das Christentum für einen Betrug (Celsus), überschütteten es als eine Lächerlichkeit mit Hohn (Lucian v. Samosata), oder verolgten es als eine Schlechtigkeit mit den gehässigsten Anklagen und Vorwürfen oder mit politischen und polizeilichen Maßregeln. Sonach galt es en Offenbarungscharakter des Christentums, die Person Christi, seine übernatürliche Erzeugung, seine Auferstehung, seine Wunder, seine sittliche Größe, ie Wahrheitsliebe und Glaubwürdigkeit der Evangelisten und Apostel zu vereidigen und ins rechte Licht zu setzen. Der rein geistige Charakter des Christentums, ohne Bilderkultus, mußte gegen den Vorwurf des Atheismus vereidigt werden, die Anklagen auf epulae thyesteae forderten eine Herausstellung des sittlichen Charakters und Wandels der Christen, ihrer Opferwilligkeit nd Sterbensfreudigkeit u. s. w. Die Offensive richtete sich gegen die Richtigeit des Götterglaubens, gegen die Unwürdigkeit des Götzendienstes, gegen die Irrtümer der heidnischen Philosophie. Daneben wird in irenischem Interesse hingewiesen auch auf die mannigfache Übereinstimmung des Christentums mit Gedanken heidnischer Weisheit, welche einen auf das Christentum vorbereitenden Charakter haben (*σπέρματα ἀληθείας, σπερματικὸς λόγος*). Hierin geht besonders Justin ziemlich weit, welchem ein Heraklit, Sokrates u. a. als Christen vor Christus gelten. Tiefer ist jedenfalls das, worauf Tertullian mit seinem bekannten: „anima naturaliter christiana“ hinweist, ohne jedoch das hierin liegende Moment in seiner vollen Bedeutung zu verwerten.

Für die Begründung der christlichen Lehre griff man anfangs unbefangen auf die mündliche Tradition zurück, welche von Christi und der Apostel Zeiten vorhanden war, benützte aber auch das A. T. und seine Weissagungen. Aber besonders den Häretikern gegenüber war es mehr und mehr angezeigt, eine Norm der Auslegung der ntl. Schriften, auf welche sich die Häretiker beriefen, zu haben. Diese fand man eben in der Tradition, besonders in derjenigen der römischen Gemeinde. Aber neben derselben machte sich allmählich die Notwendigkeit geltend, auf die Schrift zurückzugehen. Den Gnostikern gegenüber mußte genau fixiert werden, welche Schriften von normativem oder kanonischem Wert seien (s. Hdb. I, 409 ff.). Wie man aber mehr und mehr die app. Schriften als normativ erkannte, so dehnte man auch den Begriff von Inspiration, den man vom A. T. hatte, auf die ntl. Schriften aus. Irenäus legt schon entschiedenes Gewicht auf die Inspiration, noch mehr Tertullian (der das Wort inspiratio in die dogm. Sprache eingeführt zu haben scheint) als Montanist. Scharfe Begriffe über Art und Weise der Inspiration darf man freilich von jener Zeit noch nicht erwarten.

Von den materialen Dogmen sehen wir in dieser 1. Periode vor allem als Grundfrage in Angriff genommen und als Grundlehre ansgebildet die Lehre über das trinitarische Verhältnis Christi wie seine Person überhaupt. Auch die eschatologischen Glaubenshoffnungen, insbes. die Erwartung eines Millenium, stehen noch im Vordergrund.

Beim Dogma von der Trinität handelt es sich zuerst darum, in wiefern der Glaube in Christo Gott, und dann, jedoch erst wesentlich später, wie er auch im hl. Geiste Gott sah. Selbstverständlich bieten die der apostolischen Zeit unmittelbar folgenden Schriftsteller noch keine Formulierungen, die eine wissenschaftliche Abzweckung haben. Es werden immerhin höhere als nur menschliche, aber doch nur allgemeinere und unbestimmtere Aussagen über Christus gethan. Von den Apologeten aber wird — und das ist wichtig für die weitere Lehrentwicklung — der Logosbegriff auf Christus angewendet. Einen entscheidenden Schritt thut dann Origenes, der nicht nur den hypostatischen Charakter des präexistenten Sohnes, sondern auch die Ewigkeit dieser präexistenten Hypostase, die ewige Zeugung des Sohnes ausspricht. Zugleich aber wird von ihm entschieden die Subordination des Sohnes behauptet, und so ist er, wie Baur sagt, der gemeinsame Ausgangspunkt für Arianismus wie für Athanasius.

Nebenher läuft eine andere Richtung, die das Interesse hat, die Einheit Gottes zu wahren, die ihr gefährdet schien. Dieser Monarchianismus oder Unitarismus ist von zwiefach verschiedener Art. Von der einen Reihe seiner Vertreter wird, indem die Einheit Gottes betont wird, die Verbindung Gottes und Christi so innig gedacht, daß eigentlich Gott selbst in Christus wirkt und — leidet (daher Patripassianismus, oder auch modalistischer Monarchianismus, weil Christus und das göttliche in ihm so nur ein modus, eine Art und Wirkung des einen Gottes ist). Hieher gehören Praxeas, der von Tertullian bekämpft wurde, Noëtus v. Smyrna, Callistus, teilweise auch Beryll von Bostra. Auch Sabellius ging von der μοναρχία Gottes aus: er läugnete einen Unterschied von Hypostasen in ihm, behauptete aber eine dreifache Offenbarung des göttlichen Wesens (πρόσωπα), welche er wahrscheinlich als eine objektive, im Wesen Gottes erfolgende Veränderung, eine zeitliche Succession dachte, hiemit also eine Wendung zum Pantheismus hin nehmend. — Die andere Art von Monarchianismus zieht aus der postulierten Einheit des göttlichen Wesens den Schluß, daß ihm gegenüber Christus ein bloßer Mensch sei, in welchem das Göttliche nicht spezifisch verschieden, sondern nur eben, ähnlich wie in andern Menschen, aber freilich in hervorragendem Grad, dynamisch vorhanden und wirksam sei. Es ist dies der dynamistische Monarchianismus, eine dem modernen Rationalismus (sowie dem Sozinianismus) verwandte Richtung, vertreten durch Theodotus den Älteren (σκυτεύς) u. d. Jüngeren (τραπεζίτης), Artemon, sowie bes. durch Paul v. Samosata (o. S. 47).

Gegenüber dem Sabellianismus nun betonte Dionysius v. Alexandrien, daß der Sohn ποίημα und γεννητός sei, nicht φύσει ἴδιος, sondern ξένος κατ' οὐσίαν. Diese Lehre, die deutliche Vorläuferin des Arianismus, wurde siegreich bekämpft von dem römischen Dionysius (S. 46). Derselbe Konflikt wiederholte sich später in dem epochemachenden Gegensatz zwischen Arius und Athanasius. Jenem war der Sohn κτίσμα, γέννημα, entstanden ἐκ τῶν οὐκ ὄντων, θελήματι καὶ βουλῇ πατρός, ἀλλότριος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, durchaus wahrer Mensch, nicht einmal von angeborener Heiligkeit; dennoch galt er ihm andererseits als präexistent. Dieser Widerspruch war es vor allem, den sein Gegnern Athanasius mit siegender Klarheit aufdeckte und welchem gegenüber

ie Nicänische Synode sich bekannte zum „Sohn Gottes, gezeugt aus dem Vater, eingeboren, aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich (ὁμοούσιος) dem Vater."

In der Lehre vom hl. Geist erbrachte das Nicänum noch nicht so, wie ür die von der Gottheit Christi, einen bestimmten Abschluß; dieses Dogma rfuhr erst in der folgenden Periode seine Ausbildung. Eine Trinitätslehre m eigentl. Sinn gab es demnach noch nicht, obschon die Namen τριάς (bei en Orientalen seit Theophilus von Antiochia) und trinitas (im Abendl. seit Tertullian) schon häufig gebraucht wurden.

Die bisher angedeuteten Lehrkämpfe betrafen das trinitarische Verhältnis Christi. Davon verschieden war die Frage nach der Einheit und dem Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in der geschichtlichen Person Christi. Von häretischen Gegnern wurde teils das Göttliche in Christo so sehr zum llein Herrschenden gemacht, daß das Menschliche keinen Raum mehr hatte und nur scheinbar noch vorhanden war (**Doketismus**, bei den Gnostikern, bes. bei dem patripassianisch lehrenden Marcion), teils aber wurde die Persönlichkeit Christi so vorwiegend als eine rein und gewöhnlich Menschliche angesehen, daß das Göttliche nur als in Form der Kraft in Christo wohnend gedacht wurde (**Ebionitismus**). Seltsamerweise spielt aber der Doketismus auch wieder in diese ebionitische Anschauung herein, indem zwar einerseits die übernatürliche Geburt Christi geleugnet (die Nazaräer geben sie jedoch zu), die Sündlosigkeit Christi nicht als eine vollkommene zugegeben, aber dann die Bedeutung der Taufe Christi, in welcher das Göttliche (oder wie bei **Kerinth** ein göttlicher Äon) unvermittelt über Christus kommt, in einer Weise betont wird, daß die menschliche Persönlichkeit Christi sich zu bloßem Scheine verflüchtigt. Der Unitarismus (s. oben) gelangte teils auf doketische, teils auf ebionitische Anschauungen. — Dieser doppelten Abweichung gegenüber verfochten die Kirchenlehrer mit steigender Klarheit und Bestimmtheit einerseits übernatürliche Erzeugung, Sündlosigkeit und überhaupt Göttlichkeit Christi, andererseits seine wahrhafte Menschheit, wobei besonders Tertullian betonte, daß Christus auch eine menschliche Seele gehabt habe. Über die Art aber, wie die göttliche und menschliche Seite vereinigt seien, kam man noch nicht zu bestimmten Ausdrücken; man blieb mehr nur bei dem „daß" dieser Vereinigung stehen.

Endlich stehen noch im Vordergrund des Interesses die **eschatologischen Fragen**. Daß Christus sichtbar wiederkommen werde und ein 1000-jähriges Reich nach Unterwerfung der Feinde der Kirche gründe, war ziemlich allgemeiner Glaube. Dieser Chiliasmus, der natürlich auf die ntl. Stellen sich stützt, bei dem aber auch die jüdische sinnliche Erwartung vom Messiasreich als Element hereinspielt (vgl. Semisch, PRE.[2] III, 196), nahm z. B. bei Papias einen sehr realistischen Charakter an. Aber auch Justin, und Irenäus waren noch eifrige Chiliasten. Der Montanismus übertrieb den Chiliasmus in schwärmerischer Weise, aber Origenes und seine Schule (bes. Dionysius), für deren Idealismus er natürlich anstößig war, bekämpften ihn energisch; auch die meisten Gnostiker teilten ihn nicht. Die Verfolgungszeiten unter Decius und Diokle t. gaben ihm neue Nahrung; noch Methodius und Laktanz (s. o., S. 50) verteidigten ihn eifrig. Hauptsächlich war es dann die

veränderte politische Stellung der Kirche, was seinen Fall herbeiführte; denn seit das Christentum Staatsreligion war, konnten die Erwartungen, welche in dieser Weltansicht ihren Ausdruck fanden, auf dem ruhigen Weg geschichtlicher Entwicklung ihre Erfüllung hoffen.

Vgl. im allgemeinen (außer der oben KG. S. 31 u. S. 56 angeg. Lit.): **Kuhn**, Die theol. Streitigkeiten in der röm. Kirche im 3. Jahrh. (Theol. Quart.schr. 1855); J. Huber, Die Philosophie der KVV., 1859; J. Schwane, DGesch. der vornic. Zeit (ob., 288); Iwanzow-Platonow, Die Häresien u. Schismen der 3 ersten Jhdte., Mosk. 1877 (russ.); A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipz. 1884.

Gnosticismus. Zusammenfass. Monogrr. von Neander (1818), Matter (1833), Baur (1835), W. Möller (D. Kosmol. der KVV. bis auf Origenes, 1860), R. A. Lipsius (D. Gnosticism., s. Wesen, Urspr. u. Entwicklung, 1860); Ad. Harnack (Zur Quellenkrit. der Gesch. des Gnosticism., 1873 — nebst Lipsius' kritischer Gegenschrift: D. Quellen der ältesten Ketzergesch., 1875); H. L. Mansel, The Gnostic heresies of the 1. & 2. centuries, Lond. 1875. Neuestens bes. Hilgenfeld, l. c., sowie nochmals Lipsius in s. Apokryph., Apostelgeschichten u. Ap.-Legenden, 1883 f.

Judenchristl. Sekten. Gieseler, Baur, Wirthmüller &c. über Ebioniten u. Nazaräer; Ritschl üb. Elkesaiten (Ztsch. f. hist. Theol. 1853); Schliemann, Hilgenfeld, Uhlhorn, Lehmann, Lutterbeck, Lipsius &c. über d. Pseudoclementinen.

Manichäismus. Nach Beausobre, Baur u. a. älteren bes. Chwolson, Die Ssabier, 1856; G. Flügel, Mani, 1862; Geyler, D. System des Manich. u. s. Verh. z. Buddhismus, 1875; Keßler, Zur Genesis des manich. Relig.Systems, 1876.

Montanismus s. oben, KG. S. 56.

Monarchianische Streitigkeiten. Baur, Meier, Dorner (oben S. 288). Lobeg. Lange, Gesch. u. Lehrbegr. der Unitarier vor d. Nicän. Koncil 1831. A. de Réville, Le Christianisme unitaire au troisième siècle (Rev. des d. Mondes 1868).

M. Heintze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philos. 1872.

W. Ryssel, Gregor. Thaumaturg., 1880, S. 65 ff. Kahnis, Die Lehre v. hl. Geist, 1847.

Wegen der übrigen Hauptlehrbereiche vgl. noch:

Zöckler, Lehre v. Urstand des Menschen, 1879; Rüetschi, Gesch. u. Krit. der Lehre v. der ursprüngl. Vollkommenheit, 1881. H Wendt, D. chr. Lehre v. d. menschl. Voll., 1882. || Knittel, Des Orig. Lehre v. d. Menschwerdung (Tüb. Quart.Schr. 1872, I). Thomasius, Christi Person u. Werk, III, 169 ff. H. O. Köhler, Die Höllenf. Christi (Ztschr. f. luth. Th. 1864). || Hackenschmidt, Die Anfänge des kath. Kirchenbegriffs, Straßb. 1874. Höfling, Das Sacr. der Taufe, Erl. 1846–48. Kahnis (1851) u. Dieckhoff (1854), L. v. Abendmahl. Steitz, Die Abendmahlsl. der griech. Kirche in ihrer geschichtl. Entwickl., Jahrbb. f. d. Theol. 1864 u. 65. Leimbach, Beiträge z. AM.-Lehre Tertullians, Goth. 1874. G. L. Hahn, Die Lehre v. d. Sacramenten in ihrer geschichtl. Entwicklg., Bresl. 1864. || Corrodi, Krit. Geschichte des Chiliasmus, 1781. W. Volck, Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber, 1869. H. Schmidt, Die eschatol. Lehrstücke &c., Jahrbb. f. d. Th. 1868. || A. Teller, Fides dogmatis de resurrectione per quatuor priora secula Eccl. 1766. A. Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustand n. d. Tod nach Apokr., Talmud u. KVV. (Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, II u. III).

Zweite Periode der Dogmengeschichte.

5. Vom Konzil zu Nicäa bis zu Gregor I. (325—600).

A. Allgemeine Charakteristik.

Hatte in der ersten Periode, neben der Fixierung und Verteidigung des christlichen Standpunkts überhaupt, die Gottheit Christi das Hauptproblem für die dogmatische Arbeit gebildet, so wird während der zweiten Periode in Fortführung dieser Arbeit besonders die menschliche Seite der Person Christi nach ihrem Verhältnisse zur göttlichen verhandelt und erforscht. Zugleich aber wird nun ein anderer Grundbestandteil der christlichen Lehre, das Wesen des erlösungsbedürftigen Menschen genauer ins Auge gefaßt. An die objektiv-

theologische Grundfrage nach der Person Christi als des gottmenschlichen Erlösers schließt sich die subjektiv-anthropologische nach dem Wesen des Menschen, sofern derselbe Gegenstand der Erlösung durch Christus ist. — Wir nehmen in dieser zweiten Periode eine noch weit größere dogmatische Produktivität wahr, als in der ersten. Die Kontroversen breiten sich extensiv weiter aus; sie nehmen zugleich den Charakter von weit intensiveren, tiefer eindringenden und das kirchliche Ganze gewaltiger aufregenden Bewegungen an.

Es handelt sich fortan — abgesehen von vorübergehenden Nachklängen — nicht mehr um Apologetik und Polemik gegenüber Judentum und Heidentum. Sondern im Schoß der Kirche selbst werden die Kämpfe ausgekämpft, in welchen teils bisher schon erörterte Lehrgegenstände noch gründlicher und allseitiger untersucht werden, teils neue Seiten des christlichen Lehrganzen zu erforschen, mit dem Glaubensverständnis zu durchdringen versucht werden. So ist das Bild, das diese Periode bietet, ein reicheres, bewegteres; aber doch auch wieder ein einfacheres, leichter zu übersehendes. Wir stehen auf einem helleren historischen Boden. Die veränderte äußere Lage der Kirche seit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion begünstigt diese freiere Bewegung und reichere Entfaltung der dogmatischen Kontroversen. Die wissenschaftliche Thätigkeit wird, da kein geistiger Aufwand zur Bekämpfung des auch äußerlich niedergeworfenen Heidentums mehr notwendig ist, für die Richtung nach innen frei, während allerdings auf der anderen Seite durch die Verbindung der Kirche mit dem Staat auch ganz fremdartige, politische, persönliche und Partei-Interessen unter dem Deckmantel der Theologie hereinspielen und die Glaubensstreitigkeiten und theologischen Erörterungen sich mitunter auch mit Hofintriguen verquicken. Teils dadurch, daß so das Verhältnis von Kirche und Staat auf die Tagesordnung gesetzt wird, teils durch die Entwicklung und Ausgestaltung der christlichen Kirche in ihrer äußeren Organisation und Hierarchie, sehen wir auch die Entwicklung des Dogmas darauf gerichtet, die Idee der Kirche deutlicher zum Bewußtsein zu bringen und den Glauben an sie bestimmter auszusprechen und zu fixieren. Mehr und mehr steigt die Macht der Kirche, das Ansehen der Bischöfe. Die synodalen Entscheidungen schränken die individuelle Freiheit der Überzeugung auf einen immer kleineren Kreis ein, die selbständige wissenschaftliche Forschung muß der herrschenden Autorität Schritt für Schritt weichen, resp. sich in ihren Dienst stellen. Indessen, wenn auch der Streit der Leidenschaften manchen Schatten auf die Entscheidungen der Synoden wirft, so ist doch nicht zu verkennen, daß nicht nur formell viel wissenschaftliche Fähigkeit und Kraft auf dem Gebiet des dogmatischen Erkennens thätig ist, sondern auch materiell durch die Bewegung unserer Periode ein hochbedeutsamer Fortschritt und reicher Gewinn im Dogma erreicht wird.

Entsprechend den 3 im Vordergrunde stehenden Lehrfragen sind es besonders 3 Arten von Lehrstreitigkeiten; 1. die christologischen, 2. die anthropologisch-soteriologischen, 3. der donatistische Streit. Die ersteren, da es sich um spekulative Probleme handelt, spielen vorwiegend im Morgenland, die beiden letzteren mehr praktischen bewegen wesentlich, ja fast ausschließlich das aufs Praktische gerichtete Abendland. In Betreff des Manichäismus und seines Nachzüglers, des Priscillianismus, s. oben S. 48. 64 f.

Zur allgemeinen Charakteristik unserer Periode und der in ihr waltenden und arbeitenden Geistesmächte und Richtungen sei hier noch an Folgendes erinnert. Während für das Verhalten der Kirchenlehrer zum klassischen Altertum und seinen Studien der bekannte Traum des Hieronymus (die visio anti-Ciceroniana, in s. Ep. 22 ad Eustochium) charakteristisch ist, und während der mönchisch ascetische Geist, besonders des Abendlandes, das Interesse der christlichen Kreise von diesen klassischen Studien abzog, trat dagegen die heidnische Philosophie in eine eigentümliche Verbindung mit der christlichen Theologie. In der griechischen Kirche war freilich die philosophische Neigung sozusagen angeboren und bei vielen griechischen Kirchenlehrern wirkte die griechische Philosophie nicht nur mit formalem Einfluß nach. Aber auch Augustin hat vom Platonismus viele Elemente auf sich wirken lassen. Besonders erscheint jedoch in den Werken des Pseudodionysius Areopagita der Neuplatonismus auf merkwürdige Weise mit dem Christentum vermischt. Die heidnische Philosophie war ja früher — gedeckt durch die äußere Macht des heidnischen Staats, und sich überlegen dünkend durch ihre Dialektik — dem verfolgten Christentum nur unfreundlich entgegengetreten; jetzt da das Heidentum sowohl äußerlich, politisch, rechtlich, als auch geistig mehr und mehr überwunden ist, handelt es sich für sie darum, mit dem Christentum Friede zu machen. Eine gewisse Verwandtschaft war ja vorhanden zwischen Neuplatonismus und Christentum. Beide „gehen aus von dem tiefen Gefühl der Hilfsbedürftigkeit, von dem drückenden Bewußtsein des unendlichen Abstands zwischen Natur und Geist, Welt und Gott; eine Versöhnung dieses Gegensatzes wird von beiden gesucht" (Wagenmann, PRE.², X 527). Aber eben nur im gleichen Suchen, nicht aber im Finden sind beide verwandt, vielmehr findet da ein tief einschneidender Gegensatz statt. Unter christlicher Umhüllung und Einkleidung treten in den Schriften des Areopagiten heidnisch-neuplatonische Ideen auf, die das spekulative Bedürfnis nähren und befriedigen, während sie das christliche Interesse nicht zu verletzen scheinen. Ob sie es aber nicht in Wahrheit doch verletzten? In der That ist ein gutes Stück heidnischer Weltanschauung, besonders heidnischen Pantheismus, auf diesem Wege ins christliche Dogma eingedrungen (vgl. Baur, KG. II, 65) und noch lange Zeit hindurch bleiben diese Elemente als trübende und beschwerende im Körper der christlichen Lehrbildung liegen, ja sie sind selbst jetzt noch nicht überall und in jeder Hinsicht ausgeschieden.

B. Die hauptsächlichsten Lehrer und Lehrrichtungen.

Was die einzelnen Träger der Lehrentwicklung betrifft, so bleibt der Unterschied zwischen den Orientalen und den Occidentalen d. h. einer mehr spekulativen und einer mehr positiven Richtung nach wie vor charakteristisch und einflußreich. Die Griechen lieben kühne christliche Spekulation, verschmähen aber dazu die Hilfe der alten Philosophie nicht. Man findet hier nicht in der Weise, wie im Abendland einen Gegensatz zwischen dem christlichen und dem nichtchristlichen Geist, sondern man erkennt im Christentum die Vollendung dessen, was auch die außer- und vorchristliche Weisheit angestrebt; man erblickt im Heidentum und seinen Geisteserzeugnissen auch eine Vorbereitung und Anbahnung der christlichen Wahrheit (*λόγος σπερματικός*). Im Abendland da-

rd mit Ausnahme des Einen Augustin vorwiegend das Gebiet der
n Fragen angebaut, und außerdem eifrig — mitunter mit subtiler,
uchtbringender Gelehrsamkeit — die Exegese der biblischen Schriften
Das Christentum gilt den Lehrern im Abendland weit mehr als
ßartige Schöpfung. Auch Augustin betont besonders die göttliche in
vermittelte Gnade gegenüber dem menschlich-natürlichen Sünden-
. Geht dieser KV. auf manchen Punkten in fast abstoßender Weise
m (z. B. mit seinem Wort von den „glänzenden Lastern der Heiden"
und mögen andererseits einzelne Orientalen mit ihrer ansprechenden
n einleuchtenden, milderen Anschauungen manchmal besser gefallen
Schein erwecken, als gehöre ihnen die Zukunft der dogmatischen
ng, so kann man doch nicht umhin, zu erkennen, daß die Weiter-
ng des Dogmas an Augustin hängt, und von ihm auf die Seite des
des und die Richtung des abendländischen Geistes herübergenommen
onnen wird. Die orientalische Kirche dagegen bleibt in semipelagia-
albheit stecken, dringt auch in den anthropologischen und soteriolo-
ehren nicht bis zur ganzen Tiefe der sittlich-religiösen Wurzeln des
ums, und verfällt so einem Stillstand der Lehrbildung, der später
er dogmatischer Verflachung und Verödung wird.
der morgenländischen Kirche hat die einst so bedeutende Kate-
le zu Alexandrien ihr Ansehen mehr und mehr verloren. Origenes
d jetzt verketzert und verdammt. Seine Bekämpfer wurden beson-
phanius, Theophilus von Alexandrien und Hieronymus; später der
abas in Palästina um 530 (s. KG., S. 77). An der Spitze der
und Verteidiger des Origenes steht zu Anfang der Periode Euse-
Cäsarea (Pamphili † 340) bei dem sich das Geisteserbe des Ori-
s in dem weiteren Blick und freieren Urteil des Historikers, teils
umfassenden Gelehrsamkeit zeigt. Ähnliches gilt vom letzten Vor-
alexandrinischen Katechetenschule, dem gelehrten aber auch wegen
r Heterodoxien verrufenen blinden Didymus († 395).
die Stelle der durch diese Gelehrten repräsentierten älteren alexan-
Schule tritt (seit der Mitte des 4. Jahrh.) allmählich eine jüngere
alexandrinischer oder origenistischer Theologen, charakterisiert durch
Wahrung des Standpunkts kirchlicher Rechtgläubigkeit, aber freilich
ng des 5. Jahrh. in manchen ihrer Vertreter (Theophilus, Cyrill,
zu fanatischer Verfolgungssucht und starrem, hie und da auch häre-
mente in sich aufnehmendem Orthodoxismus entartet. Der bedeu-
heologe dieser neualexandrinischen Schule, ihr eigentlicher Begründer
nasius († 373, vgl. KG., S. 57 ff.). Das Mystisch-Spekulative
eologie erinnert vielfach an Origenes, aber er ist dabei pater ortho-
oie schon Epiphanius ihn nannte), ein hervorragend kirchlicher Cha-
essen ganzes wechselvolles, bewegtes Leben, reiches Arbeiten und un-
es Kämpfen der Befestigung des nicänischen Glaubens gewidmet
deffen Glaubensdrang für die christliche Wahrheit auch manches
und Leidenschaftliche, das er in seinem Wesen hatte, zu gut zu halten
u derselben neu-alexandrinischen oder athanasianischen Richtung ge-
3 Kappadocier: Basilius d. Gr. († 379), sein Freund Gregor

v. Nazianz († 390) und sein jüngerer Bruder Gregor v. Nyssa († 394). Basilius ist mehr der Mann der Praxis, der Kirchenleitung, Gregor v. Nazianz mehr ein glänzender Prediger. Der wissenschaftlich bedeutendste des Kleeblattes ist Gregor v. Nyssa, an Geist und philosophischem Talent, wie auch in einzelnen dogmatischen Fragen z. B. auf eschatologischem Gebiete, (Wiederbringungslehre) dem Origenes vorzugsweise nahe stehend. Der nicänische Glaube wird von diesen Dreien mit Milde und Mäßigung vertreten und verteidigt. Anders im folgenden Jahrhdt. Cyrill v. Alexandrien († 444) der das streng Supranaturalistische, mystisch Spekulative der neualexandrinischen Schule besonders vertritt, in der Christologie als Begründer der (von Eutyches, Dioskur ꝛc. fortentwickelten) monophysitischen Doktrin bis an die Grenze des Doketismus streift, in der Exegese spielendes Allegorisieren übt, in der Frage nach der Heilsaneignung aber charakteristischer Weise — trotz sonstiger Orthodoxie und teilweisen mystischen Tiefsinnes — flach pelagianisch denkt.

Einen wesentlichen Gegensatz zu dieser neualexandrinischen bildet die antiochenische Schule; sie hat auch ein Erbteil des Origenes empfangen, und setzt dessen biblisch exegetische und kritische Studien fort. Gegenüber der weitverbreiteten allegorischen Auslegung treiben die Lehrer derselben eine grammatisch, historisch und logisch strengere und richtigere Exegese (Eustathius v. Antiochien, Eusebius v. Emisa, Diodor v. Tarsus, Theodor v. Mopuestia). Entgegen der zum Doketismus führenden Überspannung des Göttlichen in Christo betonen sie das Menschliche, Natürliche, Geschichtliche in ihm. Sie halten das Göttliche und Menschliche im Gottmenschen mehr auseinander, suchen die wahrhaft sittliche Entwicklung Christi zur Geltung zu bringen und meiden die gewagten trinitarischen Spekulationen der Alexandriner. Das Nüchterne, Verstandesmäßige ihrer Theologie hat ihnen die Bezeichnung: „rationalistisch“ eingetragen, welche für einzelne Vertreter dieser Richtung (Diodor, Nestorius, Ibas) in der That nicht ganz unzutreffend erscheint. Die bedeutendsten freilich, insbesondere der geniale, großartig gelehrte Theodorus von Mopsuestia (von seinen begeisterten syr. Lobrednern als Mare sapientiae, Praeceptor totius ecclesiae, Polyhistor, oder auch als Interpres schlechtweg bezeichnet), desgleichen sein Jugendfreund Johannes Chrysostomus sowie Beider späterer Nacheiferer Theodoret — der Erstgen. als Schriftausleger, der Zweite als Kanzelredner, der Dritte als Dogmatiker und Historiker vorzugsweise bedeutend — zeigen neben ihrer verständigen Nüchternheit auch eine gewisse religiöse Wärme und spekulative Kraft. Zuzugeben ist jedenfalls, daß eine geistige Verwandtschaft zwischen dieser antiochenischen Schule und dem Arianismus bestand, wohl beruhend auf dem Schülerverhältnisse des Arius zu Lucianus † 311 (s. KG. S. 51 u. 57), welcher seinerseits selbst durch origenistische Einflüsse gebildet, mit Recht als Begründer und frühester charakteristischer Vertreter des Antiochenismus betrachtet wird. Vgl. im Übrigen KG., S. 66, 71 f. — Vermittelnd zwischen antiochenischer und alexandrinischer Geistesrichtung halten sich der als Kanzelredner (Katechet) gefeierte, spekulativ begabte Cyrill v. Jerusalem († 386) sowie der weniger dogmatisch als praktisch-theologisch bedeutende Isidor v. Pelusium († 430). Mehr dem traditionalen Alexandrinismus genähert erscheint Epiphanius v. Salamis († 403), der gelehrte

aber orthodoxistisch beschränkte und zelotische Geschreiber und Ketzerbekämpfer. Einer freieren Richtung, teilweise an den älteren Origenismus erinnernd, begegnet man bei den ihren philosophisch-heidnischen Standpunkt nur leicht durch christliche Gedanken verhüllenden platonisch-christlichen Philosophen Chalcidius und Synesius (Schüler der Hypatia, † c. 415), den Aristotelikern Nemesius und Joh. Philoponos (geg. 600), sowie dem merkwürdigen neuplatonischen Mystiker Dionysius Areopagita (vgl. üb. letztern teils oben S. 78, teils unten, am Schluß dieser Per.).

Als Lehrer der abendländischen Kirche sind hervorzuheben: Hilarius v. Pictavium (geb. c. 310, † 366) der Athanasius des Abendlands, „nach Tertullian und vor Augustin der originellste, tiefsinnigste, am meisten spekulativ begabte und an biblischer Mystik genährte Dogmatiker der lateinischen Kirche“ (Nitzsch, DG. I, 170). Ambrosius v. Mailand (geb. c. 340, † 397), in mehrfacher Hinsicht ein Vorläufer Augustins, wichtiger als Kirchenfürst, denn als Kirchenlehrer. Hieronymus († 420), mehr vielseitiger Gelehrter, besonders Übersetzer und Erklärer der hl. Schrift, als selbständiger Denker, Ruffinus († 410) literarisch thätig hauptsächlich für Übermittlung der origenistischen Theologie an das Abendland (KG., S. 66 f.).

Weitaus der hervorragendste Lehrer des Abendlandes ist Augustinus (geb. 354, † 430, vgl. S. 67), für die abendld. Kirche mindestens so wichtig wie Origenes für die morgenländische. An spekulativem Talent und dogmatischem Tiefsinn stehen beide große Theologen wohl auf gleicher Höhe, Augustin der systematischere, konsequentere Denker, Origenes der vielseitigere Gelehrte und freiere Geist. Ist bei Or. die Freiheit der beherrschende Grundbegriff, so dreht sich die ganze Gedankenwelt Aug.s um den Gegensatz von Sünde und Gnade. Dem Gesamtleben der Sünde, das von Adam ausgeht, steht gegenüber das durch Christi Erlösungsthat und Gottes Geist der sündigen, verdorbenen, zum Guten unfähigen Menschheit eingepflanzte neue Leben der Gnade. Freilich nicht allen wird dasselbe zu teil, sondern nur den von Gottes absolutem Willen schlechthin dazu Prädestinierten, die anderen fallen dem verdienten Verderben anheim. In völligem Gegensatz zur Freiheitsbetonung bei Origenes findet bei Augustin die menschliche Freiheit und Vermittlung gar keine Berücksichtigung, die Gnade kommt über den Menschen mit unwiderstehlicher, gleichsam magischer Gewalt, und wenn auch Augustin manchfach versucht, eine Vermittlung zu finden, um das ethisch-religiöse Interesse, das dabei auf dem Spiel steht, zu wahren, so wird doch immer wieder diese Vermittlung gehemmt. Der menschliche Wille ist eben immer der vom göttlichen absolut abhängige, der von außen überwältigte und völlig determinierte. Aug.s eigene persönliche Entwicklung hat einen großen Anteil an der Bildung dieser Lehre. Kam ja doch über ihn, den Gott entfremdeten und Gott widerstrebenden die Gnade so mächtig und übergewaltig, daß er an sich selbst das überzeugendste Beispiel dieser Wunderkraft der rettenden und auserwählenden Gnade Gottes hatte. Auch seiner manichäischen Periode ist eine versteckte, ihm selbst unbewußte Nachwirkung auf die Bildung seiner dogmat. Anschauungen zuzuschreiben, wie sie in dem schroffen Dualismus zwischen Gott und Mensch, zwischen gut und böse, zwischen Gnade und Freiheit zu Tag trat. Aber auch der Platonismus, der in seiner Entwicklung

die Brücke zum Christentum für ihn bildet, wurde für sein Lehrsystem wichtig. Eine Schwierigkeit, resp. ein innerer Widerspruch ergibt sich für sein System daraus, das er neben seiner Prädestinationslehre doch auch wieder das persönliche Heil in überaus enger Weise an die Kirche bindet, die äußere Vermittlung des Heils durch die Kirche geschehen läßt, und den Grundsatz: extra ecclesiam (visibilem) nulla salus energisch geltend macht. Hier steckt ein judaistisches Element, das sich überhaupt in der abendländischen Kirche, aber besonders auch bei Augustin findet. Wenn aber auch derartige Mängel unwidersprechlich sind, so ist doch die große Bedeutung nicht zu verkennen, die Augustins Theologie hat. Seine Lehre bezeichnet nicht nur in ihrer Zeit einen großen Fortschritt, sondern seine großen Gedanken beherrschen für weithinaus die Entwicklung des Dogmas. Der Katholizismus des ganzen Mittelalters ist die Ausgestaltung des historischen Augustinismus, aber der in Luther erstandene Protestantismus ist so zu sagen die Entwicklung und Verwirklichung des idealen, des von den katholischen Schranken und Schlacken gereinigten und befreiten Augustinismus.

Von den vielen Schriften Augustins sind dogmatisch und dogmengeschichtlich besonders belangreich die polemischen Schriften gegen die Manichäer, Pelagianer, Semipelagianer und Donatisten, das große apologetische Werk de Civitate Dei, ll. XXII (s. oben S. 69); die dogmatischen: Enchiridion s. De fide, spe et caritate, De fide et symbolo, De doctrina christiana, De Trinitate, ll. XV; teilweise auch die ethisch-paränetischen Werke, sowie die an tiefsinnigen spekulativen Ausführungen reichen Confessiones (s. o. S. 67).

Augustins Antipode Pelagius ist eine grundverschiedene Individualität: eine sittlich strebsame Natur, die sich des Guten, das das menschliche Wesen an sich hat, bewußt ist, und sich dessen, was der Mensch zu stande bringt, freut, ein Mann, dem keine tieferen Kämpfe, schwerere Proben oder gröbere Sünden die Unvollkommenheit und gründliche Verderbtheit des menschlichen Herzens gezeigt und beschämend zum Bewußtsein gebracht haben, der deshalb keine durchgreifende Veränderung anerkennt, die im Menschen durch die Sünde hervorgebracht wäre. In Adams Sünde erblickt dieser christliche Stoiker wesentlich nur ein der Menschheit gegebenes schlimmes Beispiel, dem man ja aber nicht zu folgen braucht, wie man denn auch jederzeit von jeder Sünde umkehren kann; denn auch im einzelnen Menschen wird durch das Sündigen kein Sündenzustand (habitus) zustandgebracht. Natürlich erscheint bei Pelagius wie beim Semipelagianismus die ganze Lehre vom Bösen, von der Gnade und vom Werk Christi durchaus anders geartet als bei Augustin. Es ist aber keine Frage, auf welcher Seite die größere Tiefe und die reinere Erfassung des christlichen Prinzips sich findet. Augustin ging in Einzelnem zu weit, Pelagius hat in Einzelnem Recht; aber zweifellos ist die größere Tiefe, der tiefere Ernst, das ernstere Suchen und das reichere Finden der evangelischen Wahrheit auf Seite Augustins.

Auf die pelagianische Seite gehören noch einerseits der die Konsequenzen dieses Standpunkts kräftiger als Pelagius selbst ziehende Julian von Eclanum (S. 68), andererseits die ihn abschwächenden Vertreter einer gemäßigt synergistischen Denkweise oder Semipelagianer: Joh. Cassianus († 432), Vincentius v. Lerinum († c. 450), Faustus v. Riez († 493) und Genna-

bius († 496). Von Augustins Anhängern verdienen besondere Hervorhebung Marius Mercator (um 430), Prosper von Aquitanien († 461), Fulgentius v. Ruspe († 533), Avitus v. Vienna († 523), Cäsarius v. Arelate († 542).

Eine Mittelstellung zwischen Augustinismus und Semipelagianismus repräsentiert Papst Leo I. d. Gr. († 461), soweit der große Kirchenfürst hiehergehört. Auch Petrus Chrysologus v. Ravenna († 450), ferner der von ihm wohl zu unterscheidende Verfasser des Werks De vocatione gentium (um 436), sowie von Späteren Salvianus v. Massilia († 484), der als Aristoteles-Kommentator und stoisch-neuplaton. Ethiker berühmte Philosoph Boëthius † 524 (in seinen theol. Schriften, deren Untergeschobensein freilich mehrfach behauptet wird) und Cassiodorius († 565) zeigen auf anthropol. Gebiete eine ähnliche vermittelnde Haltung. Über Gregor d. Gr. s. u., folg. Per.

C. Die im Vordergrund stehenden Lehrfragen

sind die trinitarisch-christologische, die anthropologisch-soteriologische und die ekklesiologische (das Dogma von der Kirche und ihren Gnadenmitteln betreffende). Wir betrachten aber in Kürze auch einige mit diesen Hauptlehrstücken zusammenhängende Probleme der Lehrbildung von sekundärer Bedeutung.

Die apologetische Lehrthätigkeit, welche während der ersten Periode vorherrschte, war auch jetzt, zumal in der 1. Hälfte unseres Zeitraums noch nicht überflüssig geworden; brachten doch die Angriffe eines Julianus Apostata so zu sagen eine neue, teilweise verstärkte Auflage der früheren Anfechtungen des Christentums. Doch erwachsen den christlichen Apologeten nunmehr wesentlich neue Aufgaben. Es handelt sich nicht mehr, wie früher um das Einzelne und Äußere, sondern um das Tiefere, Prinzipielle, um „den Kampf zweier Weltanschauungen, der heidnischen und christlichen, und zwar je in ihren letzten Tiefen" (Schmidt, Origenes und Augustin als Apologeten, Jahrb. f. d. Th. 1862, 238). In diesem vertieften Sinn hatte teilweise schon Origenes die Aufgabe der christlichen Apologetik aufgefaßt, an dessen Verfahren deshalb fortan die griechischen Apologeten hauptsächlich anknüpfen. So Eusebius (Praeparatio und Demonstratio evangelica), Athanasius (*Λόγος καθ' Ἑλλήνων*, und *Λόγ. περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* — vgl. über beide unten, die Apologetik); später bes. Cyrill v. Alexandrien (*Κ. τοῦ ἀθέου Ἰουλιανοῦ*, 10 BB.) und Theodoret (*Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική*, 12 BB.). — Mehr noch wird die Sache auf das Niveau einer prinzipiellen Erörterung erhoben durch Augustin. In seinem großen Werke „vom Gottesstaat" bietet er den Versuch einer christlichen Philosophie der Geschichte, ausgehend von dem Grundgedanken, daß das Christentum Mittelpunkt und Ziel der Weltgeschichte sei. Zwei Reiche sind es, die sich in der Welt entwickeln, die civitas hujus saeculi und die civitas Dei, beide dermalen miteinander vermischt, bis dereinst Christus als Weltrichter diese Entwicklung zum rechten Abschluß bringen wird. Das Christentum, der Träger und geistige Lebensgehalt der civitas Dei, ist das die ganze Weltentwicklung beherrschende Prinzip, ist von zeitlicher und ewiger Bedeutung.

Was die Lehre von der hl. Schrift betrifft, so gelangt der Kanon in

unserer Periode zum endlichen Abschluß (s. Hdb. I, 416 f., 727 f.). Die lateinische Kirche verfährt dabei weniger kritisch als die griechische, sofern sie, der Autorität Augustins folgend (Konzil zu Hippo 393 und zu Carthago 397), den atl. Kanon durch Aufnahme der Apokryphen erweitert. — Auch die Lehre von der Tradition kommt zu einem gewissen Abschluß. Klassischer Repräsentant der kirchlichen Traditionslehre wird der auf Augustins Schultern stehende Vincentius von Lerinum, (Commonitorium pro cath. fidei antiquitate et universitate 434). Danach kann man die Wahrheit des katholischen Glaubens vom häretischen unterscheiden einmal divinae legis autoritate, sodann ecclesiae catholicae traditione. Um der Mißbräuche der Ketzer willen ist eine Regel für die Erklärung der h. Schrift notwendig: überall ist das festzuhalten, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est vere proprieque catholicum. Die universitas also, die antiquitas und die consensio sind die drei Merkmale der wahren Tradition. Betreffs der Vergangenheit mußte man freilich zu allerlei gewaltsamen Mitteln greifen, um die antiquitas und die consensio herauszubringen. Für alle Zukunft aber sollte auf diese Weise die katholische Lehre fixiert sein, so daß es nach diesen Grundsätzen keinen Fortschritt des Dogmas hätte geben dürfen, sondern nur eine immer schärfere Präzisierung, immer sichrere Befestigung und eine stets treue Bewahrung der einen katholischen Lehre. Vincentius gebraucht für seine Anschauung das Gleichnis vom allmählichen Wachstum des leiblichen Organismus; auch bei Erwachsenen seien es noch dieselben Glieder wie bei Kindern, nur finde ein Unterschied statt in der Größe. Allerdings dient diese Analogie im Grunde zur Widerlegung dessen, was Vincentius damit sagen will; trotzdem hat man katholischerseits seine Anschauung vom Fortschreiten der christl. Wahrheit fortan im wesentlichen stets festgehalten.

Für die Lehre von der Trinität hatte das Nicänum nur eine vorläufige, noch keine definitive Entscheidung gebracht. Nach Dazwischentritt der mehr als 50jährigen verwickelten arianischen Streitigkeiten, (vergl. KG., S. 57—62), erfolgte die Bestätigung des nicänischen Glaubens durch das 2. ökumenische Konzil zu Konstantinopel. Es ist zuzugeben, daß zum Sieg desselben äußere, politische Mittel mitwirkten; aber andererseits ist nicht zu läugnen, daß sein religiöser und spekulativer Vorzug und die geistige Überlegenheit seiner Vertreter ihm dem Sieg verschaffen mußten. Athanasius ging eigentlich ganz auf in der Aufgabe seines Lebens, das Nicänum zu verteidigen. Unter den verschiedenen Instanzen, die er für die Homousie vorbringt, ist die bedeutsamste die, daß das religiöse Interesse diese Lehre fordere, daß Christus beim arianischen Glauben nicht unser Erlöser sei, sondern es nur sein könne, wenn er wesensgleich mit Gott ist. Christus ist Mensch geworden, damit wir in ihm Gott werden; mit einem bloßen Geschöpf verbunden wäre der Mensch nicht vergöttlicht worden. So knüpft Athanasius die ganze Wahrheit des Christentums an die wesentliche Gleichheit des Sohnes mit Gott.

Auch Baur, von dem man vielleicht eine Vorliebe für den Arianismus erwarten könnte, erkennt das tief Bedeutsame des Streites voll an; er gesteht zu, daß es sich in demselben eben um Wesen und Charakter des Christentums überhaupt gehandelt habe, darum, „ob das Christentum die höchste absolute Offenbarung Gottes sei.“ Der Arianismus hält — im Interesse der Abso-

lutheit und Einzigkeit Gottes, also schließlich in einem vom Judentum her nachwirkenden Interesse des reinen Monotheismus — den abstrakten Unterschied zwischen Gott und dem Sohne Gottes aufrecht, macht das Attribut des Ungezeugtseins zu einem absolut wesentlichen für Gott und setzt damit das Gezeugtsein des Sohnes in einen abstrakten Gegensatz. Oder er eliminiert aus dem Begriff der Zeugung den Gedanken der Mitteilung des eigenen Wesens und sieht in diesem Lehrbegriff nur noch das andere Moment, das der bloßen Hervorbringung. So ist der Sohn ihm eben der nur „Hervorgebrachte", nur „Gewordene", d. h. aber, er ist ihm eben ein Geschöpf. So treten im Arianismus überhaupt Gott und Mensch abstrakt auseinander und dualistisch nebeneinander. Mit Recht charakterisiert aber Baur den Arianismus auch als Rationalismus, der das Christentum in die Reihe der gewöhnlichen menschlichen Erscheinungen herabzusetzen droht, dem die Religion zum bloßen Wissen wird, der allem Mystischen und Transcendenten, allem, was sich nicht dialektisch definieren läßt, abgeneigt ist; er weist zur Probe hiefür auf die arianische Ansicht von der Sündenvergebung gegenüber von der athanasianischen hin. Andererseits aber hebt er auch hervor, wie dem so transcendenten Supranaturalismus des Athanasius gegenüber der Rationalismus eines Arius und seiner Anhänger als Gegengewicht und Warnung auch wieder eine gewisse Berechtigung habe (vgl. Baur, KG. II, 97 ff.).

In Beziehung auf den heil. Geist, über die vom 2. ökum. Konzil oder wahrscheinlicher erst zu Chalkedon aufgestellte Formel τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον u. s. w. und das abendländische „filioque", durch welches der Ausgang des heil. Geistes auch vom Sohn bekannt wurde, vgl. oben S. 63 u. Symbolik 1. Letztere Bestimmung forderte schon Augustin, noch bevor sie 589 zu Toledo ins Nicänoconstantinopolitanum sowie später in das s. g. Athanasianum aufgenommen wurde. — Überhaupt erscheint Augustins Einfluß auch für die Entwicklung der Trinitätslehre als ein nachhaltig bedeutsamer. Ihm vor allen dankt die theologische Spekulation kräftige Impulse zu tieferer spekulativer Durchdringung und zur Gewinnung eines denkenden Verständnisses des trinitar. Mysteriums. Nicht die Kategorien von Substanz und Accidenz passen ihm für das Verhältnis der drei Personen der Trinität, das er vielmehr als ein Verhältnis der Relation kennen lehrt: der Vater ist nicht Vater ohne den Sohn, der Sohn ist nicht Sohn ohne den Vater u. s. w. Die drei Personen existieren eben nur durch das Verhältnis, die Beziehung zu einander Dieses notwendige Verhältnis und die Vereinbarkeit der Dreiheit der Personen mit der Einheit des Wesens ist durch aus dem Wesen des Geistes genommene Analogien zu begreifen, namentlich durch die psychologische Trias: memoria, intellectus, voluntas, oder durch jene andre: mens (ipsa), notitia mentis, amor ꝛc.

Fraglich bleibt freilich bei Augustin, ob diese seine trinitarische Spekulation mit seinem **Gottes**begriff zusammenstimme, den er sich ja wesentlich im neuplatonischen Sinn gebildet hatte. Derselbe kommt wesentlich hinaus auf das abstrakte, reine, einfache Sein; er erscheint durchaus beherrscht durch die Kategorie der Substanz, während in der Trinitätslehre die Kategorie der Relation und der Wechselwirkung zu Grunde gelegt wird. Jene Einfachheit des göttlichen Wesens, da Wissen, Wollen und Thun zusammenfallen, da ein-

zelne göttliche Eigenschaften nicht (objektiv) unterschieden werden können, wird durch die trinitarische Zusammensetzung aufgehoben. Der Widerspruch, mit welchem Augustins Lehre auf diesem Punkte behaftet ist, kann wohl nicht geläugnet werden. Ritschl sagt mit Recht: „Gewissermaßen präludiert schon Augustin der Unternehmung der Scholastik, indem er das Dogma von der Trinität, das er in einer Beziehung erst zum formellen Abschluß bringt, und das er demnächst als ein der Vernunft widersprechendes Geheimnis im dezidiertesten Überlieferungsglauben festhält, dennoch nachträglich als etwas Vernunftgemäßes sich anzueignen bestrebt ist;" es sei dies „die erste Probe der Kapitulation zwischen der kirchlichen Überlieferung und den Ansprüchen der menschlichen Vernunft, welche in der Scholastik durch verschiedene Phasen hindurch versucht wird" (Jahrb. f. d. Th. 1871, S. 213).

Nächst der trinitarischen Stellung des Gottes Sohns ist ferner das Verhältnis der menschlichen und der göttlichen Seite in Christus ein Hauptgegenstand der dogmatischen Arbeit unserer Periode. Wenn Christus in seiner trinitarischen Stellung so ganz in die Homousie mit Gott gerückt wird, so fragt sich um so mehr, wie seine wahre Menschheit zu denken, und wie, wenn Christus ebenso als wahrer Gott wie als wahrer Mensch anzusehen ist, dieses beides in der Einheit der Person zusammengedacht werden kann?

Offenbar ist in der kirchlichen Lehre für die Wahrheit der menschlichen Natur Christi nur wenig Sorge getragen; wie denn schon Athanasius, der Begründer des Homousianismus, mehrfach an den Doketismus streift. Zu angelegentlicherer Berücksichtigung auch der menschlichen Wesensseite Christi gibt der kirchlichen Lehre Veranlassung der merkwürdige Versuch des Apollinaris (des Jüngeren, B. zu Laodicea, † 390), eine den Arianismus vermeidende Lösung der christologischen Frage zu finden. Apollinaris konnte die Einheit der Person Christi aus den beiden konstituierenden Faktoren nur so begreifen, daß er den göttlichen λόγος die Stelle des menschlichen λόγος, des Geistes, der vernünftigen Seele einnehmen ließ. Christus hat einen menschlichen Leib und eine menschliche ψυχή (d. h. sinnliche Seele); aber statt der vernünftigen Seele (νοῦς oder πνεῦμα) hat er den göttlichen λόγος, sonst wäre ja der Mensch Jesus eine besondere Persönlichkeit neben dem λόγος. So lehrte er auch im Interesse der Unsündlichkeit Christi. Im menschlichen νοῦς liegt das Prinzip der Freiheit, der Selbstbestimmung, also auch die Möglichkeit des Bösen; damit nun die Erlöserwürde Christi gesichert bleibe, soll ihm gleichsam dieses wandelbare Element genommen werden. Diese Lehre wurde von Athanasius, den beiden Gregoren u. a. bekämpft und von der 2. ökumenischen Synode 381 verurteilt; womit freilich die Gefahr des Doketismus noch nicht wahrhaft überwunden war.

Die antiochenische Schule nun will die wahrhaft menschliche Natur und die freie Entwicklung Christi zur Geltung bringen. Nicht unfreie Unsündlichkeit (worauf Apoll. hinauskommt), sondern wahrhaft menschliche freie sittliche Entwicklung Christi verlangt Theodor von Mopsuestia, gleichwie im wesentlichen schon dessen Lehrer Diodor von Tarsus. Nicht ἐνοίκησις θεοῦ der οὐσία oder der ἐνέργεια nach will er von Christus zugeben, sondern nur eine ἐνοίκησις der εὐδοκία annehmen. Darin eben, in dem höchsten Grad von Einwohnung vermittelst des göttlichen Wohlgefallens, bestehe die Menschwer-

bung. Nicht der λόγος sei Mensch geworden, sondern der λόγος habe einen Menschen angenommen. Also eine bloße Willenseinheit, eine moralische Verbindung, wird hier gelehrt, nicht eine Wesenseinheit, wie der kirchliche Standpunkt sie forderte. — Des Theodorus eifriger Schüler ist Nestorius. Er will — von der vollen Wahrheit der beiden Naturen ausgehend — eine wirkliche Vereinigung beider Naturen, aber sie gelingt ihm nur äußerlich, nur als συνάφεια, der Unterschied der zwei Naturen wird ihm zum Unterschied zweier Personen. Sein Gegner Cyrill aber verliert über der engeren Verbindung beider Naturen zu persönlicher Einheit die Wahrheit der menschlichen Natur; die von ihm gelehrte Einigung der beiden Naturen trägt, statt der „mechanischen" Beschaffenheit der nestorianischen συνάφεια, einen „magischen" oder „chemischen" Charakter (Dorner). Dort also abstrakte Separation der Naturen, hier mystische Konfusion derselben; dort Dyoprosopismus, hier Monophysitismus! — Die äußerste Konsequenz der cyrillischen Lehre zog Eutyches, der nur Eine Natur, die Natur des fleischgewordenen Gottes, lehren wollte und so zum Begründer des eigentlichen Monophysitismus, eines in etwas kirchlicherer Gestalt wieder aufgelebten Doketismus wurde.

Das Chalcedonense (451) verwarf sowohl die nestorianische Trennung in zwei Personen, wie die eutychianische Vermischung beider Naturen. Es stellte beiden die Formel: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως gegenüber. Damit erscheinen freilich zwei Paare einander widersprechender Bestimmungen schroff und scharf nebeneinander gestellt; aber die bleibende Bedeutung dieser kirchlichen Fixierung ist doch die, daß weder die göttliche Seite der menschlichen, noch die menschliche der göttlichen schlechthin untergeordnet, sondern die eine der andern in gleicher Berechtigung gegenübergestellt wird. Das Problem selbst ist so, und zwar in geschärfterer Fassung, der weiteren christologischen Lehrentwicklung aufgegeben. Die wahre menschliche Natur erscheint durch die chalcedon. Formel im Prinzip gefordert, während die Lehrbildung der Monophysiten in der aphthartodoketischen Lehre eines Julian v. Halikarnaß, Stephanus Niobes ꝛc. zu ihrer letzten Konsequenz gelangt, wonach der historische Christus geradezu als Gott bezeichnet und die Unverweslichkeit seines Leibes schon vor der Verklärung behauptet wird.

Bemerkenswert und bezeichnend ist, wie zwar der Schauplatz dieser trinitarisch-christologischen Streitigkeiten hauptsächlich das Morgenland ist, aber doch das Abendland, speziell der römische Stuhl, mehrfach mit kräftiger Entscheidung eingreift: im trinitarischen Streit die Autorität Augustins, in den christologischen Kämpfen das gleich kluge wie energische und zielbewußte Auftreten des römischen Leo I.

Ein weiteres Hauptproblem unserer Periode ist das anthropologische. Die erste Periode hatte in der Frage nach dem Wesen der Sünde noch keine genaueren Bestimmungen gegeben. Natürlich wurde die Sünde als allgemeine Thatsache anerkannt, sie wurde auch in einen gewissen Zusammenhang mit Adams Sünde gebracht. Im wesentlichen aber bleibt, nach der Ansicht der griechischen Lehrer, trotz Adams Fall die Freiheit beim Menschen vorhanden, und zwar nicht nur als das Vermögen der Wahl, sondern auch als Kraft zum Guten. Die Ursache des Bösen liegt, das ist die Anschauung dieser morgenländischen Väter, in der Sinnlichkeit der Menschennatur, ja sie beruht

schließlich auf der kreatürlichen Beschränktheit und Endlichkeit des menschlichen Wesens überhaupt. Origenes scheint insofern eine Ausnahme zu machen, als ihm die Sündhaftigkeit Folge eines schon im Zustand der Präexistenz erfolgten Sündenfalles ist; aber innerhalb des irdischen Lebens leitet auch er die Sünde wesentlich aus der Endlichkeit her.

In extremer und bewußt prinzipieller Weise tritt nun diese Anschauung der orientalischen Theologie auf bei **Pelagius**. Die Sünde Adams ist ihm nur eine einzelne That; sie hat nicht einmal Adams eigene Natur eigentlich verändert, noch viel weniger auf die Nachkommen einen störenden Einfluß gehabt, sondern die menschliche Natur ist wesentlich noch unverdorben. Allerdings hat die erste Sünde ein böses Beispiel gegeben, und da sich an die erste Sünde eine lange Gewohnheit des Sündigens anschloß, so liegt darin immerhin ein gewisses Hemmnis für die moralische Kraft des Menschen. Aber doch kann der Mensch auch jetzt noch vollbringen, was er soll, die individuelle Freiheit und die Kraft zum Guten ist nicht weggenommen. Natürlich gibt es auch keine Zurechnung der adamitischen Sünde und kein Übergehen des Todes als der Strafe der Sünde auf das ganze Menschengeschlecht.

In der lateinischen Kirche war eine dieser griechisch-pelagianischen Anschauung direkt entgegengesetzte Lehre schon von Tertullian angebahnt worden. Cyprian und Ambrosius hatten auf dem von ihm gelegten Grunde weitergebaut. Augustin endlich bildete diese auf Röm. 5, 12 ff. zurückgehende anthropologische Lehrweise des Abendlands in abschließender Weise aus. Er lehrt, daß die Sünde Adams nicht nur die ganze Natur und das Wesen des ersten Menschen und ersten Sünders selbst verändert und verderbt habe, sondern daß diese Verderbnis auch auf das ganze Geschlecht übergegangen sei. Und zwar ist dieses erbliche Sündenverderben (vitium originis; peccatum originale, haereditarium) Strafe für die Sünde des Stammvaters. Weil Adam die Einheit aller Menschen repräsentiert, so haben alle Menschen schon in Adam gesündigt, Adams Sünde ist Gesamtthat des ganzen Geschlechts. Dieses allgemeine Sündenverderben, das sich durch die Concupiscenz fortpflanzt, ist ein vollständiges, und infolge desselben gibt es beim Menschen kein liberum arbitrium mehr zum Guten, sondern nur ein servum arbitrium. Augustin meint mit diesen Anschauungen die richtige Mitte zwischen Manichäismus und Pelagianismus einzunehmen; in Wahrheit freilich steht er dem ersteren näher. Das Korrelat, „die Gegenprobe" (Ritschl) zu seiner Erbsündenlehre ist seine Lehre von der Gnade, das grundlegende Lehrstück des **soteriologischen Bereichs**.

Augustin ist Vertreter eines entschiedenen soteriologischen Monergismus. Da das liberum arbitrium durch die Sünde zerstört ist, so muß die Gnade allein wirksam sein im Zustandekommen des Heils. Durch die zuvorkommende schöpferische Gnade wird der Widerstand des natürlichen Menschen gegen Gott gebrochen und ein göttlich guter Wille, das Prinzip eines neuen Lebens im Menschen gesetzt. Ist aber die Gnade allein wirksam, so ist sie zugleich vorherbestimmend zum Heile. Bis auf Augustin wurde die Seligkeit oder Unseligkeit des Menschen von seinem eigenen sittlichen Verhalten abhängig gedacht; es wurde, im Gegensatz zur fatalistischen Theorie der Gnostiker von einer unabänderlichen ἀποκλήρωσις, allgemein angenommen, daß Gott solches

Verhalten nicht etwa vorherbestimmt, sondern nur vorausgewußt habe. Bei Augustins Gottesbegriff und seiner Läugnung der Freiheit des Menschen ergab sich ihm die Lehre, daß Gott nicht erwählt, weil er weiß, daß die Menschen gut werden, sondern damit sie gut werden. Von den nicht zum Heil Prädestinierten sagt er nicht sowohl, daß sie zur Verdammnis prädestiniert seien, sondern lieber, daß sie im Sündenverderben belassen werden (in massa perditionis relinquuntur, oder auch reprobantur, etc.; doch einmal auch der Ausdruck: praedestinavit ad poenam") — während die Erwählten gleichsam eine Ausnahme vom allgemeinen Ratschluß der Verdammnis bilden. Auch geht er nicht so weit, zu sagen, daß sogar Adams Sündenfall vorherbestimmt gewesen sei; also ist es ein nur infralapsarischer, nicht supralapsarischer Prädestinationsbegriff, dem er huldigt.

Augustins Lehren wurden nicht einmal von seinen Freunden in ihrer ganzen Strenge angenommen. Die Vermittlung zwischen ihm und dem pelagianischen Lehrgegensatze bilden die Massilienser, später Semipelagianer genannt, wie Johannes Cassian, Faustus v. Riez, Gennadius &c. (s. o.). Die Lehre derselben geht dahin, daß durch den Sündenfall allerdings eine Übermacht der sinnlich-fleischlichen Richtung, eine Schwäche zum Guten entstehe, die aber nicht als absolute anzusehen sei. Es seien vielmehr noch Kräfte zum Guten vorhanden, nur nicht mehr integrae; der Mensch sei prostratus, proclivis ad vitia, geistlich krank. — Verteidiger des strengen Augustinismus waren besonders Prosper v. Aquitanien und Fulgentius v. Ruspe. Nachdem auf den Synoden zu Arles und Lyon (475) der Semipelagianismus vorübergehend gesiegt hatte, wurde schließlich zu Oranges (Arausio 529) unter dem hauptsächlichen Einflusse des Cäsarius von Arles der Streit über Gnade und Freiheit abgeschlossen. Es wurde hier zwar die augustinische Lehre von der Unfähigkeit des Menschen zum Guten, sowie von der gratia praeveniens angenommen, aber von einer Unwiderstehlichkeit des Wirkens der Gnade wollte man nichts wissen, ebensowenig von einer absoluten Prädestination oder einer Partikularität der Erwählung. Ähnlich das Dekretalschreiben des Papsts Bonifaz II. an Cäsarius vom Jahre 530. — So endete der lange Streit in Feststellung eines mittleren Lehrtropus, dem der Vorwurf einer gewissen unklaren Halbheit schwerlich erspart werden kann. Dem Namen und Schein nach war der Augustinismus Sieger geblieben und zur herrschenden kirchlichen Lehre geworden; in Wahrheit aber dachte man in der Kirche synergistisch oder semipelagianisch.

Von dem Lehrstück von der Kirche haben wir bei der ersten Periode — welche allerdings für die faktische Entwicklung, Ausbreitung und Konsolidierung der Kirche höchst Wichtiges leistete, in welcher aber doch die Lehre von der Kirche noch mehrfach unbestimmt, unklar und schwankend blieb, jedenfalls noch nicht auf einen eigentlichen dogmatischen Höhepunkt gebracht wurde — nicht geredet. Wir blicken daher auf die betreffenden Haupterscheinungen des ersten Zeitraums hier zurück. Von Bedeutung waren besonders die Forderungen des Montanismus und Novatianismus gewesen, welche das Moment der Heiligkeit der Kirche entschiedener betonten und zugleich gegen die hierarchische Machtstellung der Bischöfe Protest erhoben. Aber eben diesen idealistischen Forderungen gegenüber und in Abwehr derselben erklärte man

es für unmöglich, daß die Kirche aus lauter Heiligen bestehe, gab so in der sündigen Beschaffenheit kein absolutes Hindernis der Kirchengliedschaft zu, sah vielmehr die empirische katholische Kirche mehr und mehr als mit der idealen identisch an. Die Reformversuche, die im Montanismus und Novatianismus lagen, hielten sonach die Richtung, in welcher die Kirche sich befand, nicht nur nicht auf, sondern, weil sie selbst extrem geartet waren, riefen sie auch eine extreme Antwort hervor, d. h. sie wurden zum Anlaß jener grundsätzlichen Verfestigung der kirchlichen Tradition in Lehre, Kultus und Leben, welche seitdem der Kirche mehr und mehr geläufig wurde. Besonders einflußreich hatte in dieser Richtung Cyprian gewirkt (namentlich durch seine Schrift De unitate ecclesiae) und bezeichnend ist, daß er die Einheit der Kirche vornehmlich repräsentiert findet im Episkopat. Noch geht er zwar nicht soweit, die Idee des römischen Papats geltend zu machen. Vielmehr gelten ihm, trotz eines gewissen Ehrenvorrangs, den er der Cathedra Petri vindiziert (s. o. KG., S. 45), thatsächlich alle Bischöfe als gleichberechtigt; sie alle zusammen stellen den einen Episkopat dar, und sind Träger des heiligen Geistes, der in der Kirche wohnt. Aber natürlich lag der Papat in der Konsequenz dieser Anschauungen, und weitere Fortschritte in dieser Richtung erbrachte unser Zeitraum. Die Forderung der Einheit der Kirche wird ebenso entschieden geltend gemacht, wie von Cyprian: Extra ecclesiam nulla spes salutis bleibt überall herrschender kirchlicher Grundsatz. Dabei wird der Abschluß der Einheit jetzt mehr und mehr im römischen Bischof gefunden; (Hieronymus, Innocenz I., Leo I., Ennodius v. Pavia; vgl. oben S. 73, 86). Aber in betreff der Heiligkeit der Kirche erhob sich nun der bedeutsame Widerspruch des Donatismus. Dieser protestierte dagegen, daß offenbar unheilige Glieder in der Kirche geduldet würden, sprach deshalb den Sakramenten der katholischen Staatskirche ihre heiligende Kraft und Giltigkeit ab und schritt bis zu wiedertäuferischer Praxis (rebaptizare) fort. Optatus von Mileve und Augustin (s. ob., S. 65. 69) machten dem gegenüber geltend, daß die Heiligkeit der Kirche nicht sowohl in der sittlichen Beschaffenheit ihrer Glieder, sondern darin liege, daß die Kirche durch den Besitz der reinen Lehre und der Sakramente heilig sei. Augustin insbesondere machte einen Unterschied zwischen einem corpus Christi verum und permixtum; jenes bestehe aus den wahren Christen, den Prädestinierten, welche für jetzt noch mit den „bösen Säften im Körper Christi“ zusammen sein müssen, bis in der Vollendung die Scheidung eintreten werde. Während also die Donatisten in schwärmerisch-sektiererischer Weise das Ideal der Kirche in der empirischen Kirche realisiert sehen, in der äußeren Kirche die wahre Kirche haben wollen, strebt Augustin zwar einerseits dem evangelischen Kirchenbegriff, der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, zu, aber andererseits ist es doch der römisch-katholische Standpunkt, auf dem er fußt. Denn es ist ihm in Wahrheit eben die sichtbare (lateinische) Kirche, deren Zugehörigkeit über das Heil entscheidet, die die berufene und allein wirksame Vermittlerin des Heils bildet, die das, was zu glauben ist, vorschreibt. Und hiedurch wird auch seine Lehre von der Prädestination in ihrer Wirkung und Bedeutung umgebogen. Es ist ein bezeichnender Unterschied von der späteren reformierten Erwählungslehre, daß bei Augustin nicht der einzelne im Glauben an die Erwählung seiner Selig-

keit gewiß werden kann; sondern die Hoffnung der Seligkeit hat der Prädestinierte nur, sofern ihm die Kirche, die Spenderin der Sakramente, die Vermittlerin der Gnade, dieselbe garantiert. So hat Augustin nicht nur, in der Gnadenlehre und der Lehre von der Prädestination, eine tief innerlich und wahrhaft christliche Seite, sondern auch, indem er die Gnade so eng mit der Kirche und ihren Anstalten und Sakramenten verbindet, eine sehr äußerliche, und in ihrer Konsequenz pelagianische Seite. In Augustins Lehre von der Gnade, die an die paulinischen Aussprüche anknüpft, sind die evangelischen Elemente vorhanden, welche dann in der Reformation zur fruchtbaren Anwendung kommen und die Gewissen von dem Bann und der Macht der Kirche befreien. Aber für ihn selbst persönlich und für die unter seinem Einfluß stehende Kirche diente die Lehre von der natürlichen Unfähigkeit des Menschen und von der alleinwirkenden Gnade dazu, den Menschen um so mehr darauf hinzuweisen, wie er allein an der katholischen Kirche einen festen Halt habe.

Ritschl hat (Jahrb. f. d. Th. 1871, S. 212) auf die Bedeutung hingewiesen, welche auch der Areopagite für die Lehre von der Kirche erlangt habe, eine Bedeutung, die er mit der epochemachenden Stellung in Parallele bringt, welche Augustin in dieser Frage hat. Diese gewiß richtige Beobachtung veranlaßt uns, des interessanten monophysitischen Mystikers hier nochmals zu gedenken. Der Areopagite (in seinen stark neoplatonisierenden Schriften: *Περὶ τῆς ἱεραρχίας οὐρανίου*, *Π. τῆς ἱερ. ἐκκλησιαστικῆς*, *Π. τῶν θείων ὀνομάτων* und *Π. τῆς μυστικῆς θεολογίας* [nebst 12 Briefen]) geht aus von der absoluten Transcendenz der Gottesidee. Gott steht als absolute Einheit, unerkennbar, über der Vielheit der geteilten Dinge; er liegt über alle Aussagen, die von ihm gemacht werden wollen, und über alle Gegensätze, in die er gestellt werden will, hinaus in unendlicher Erhabenheit. Und doch ist er zu denken als letzte Ursache, als letzter Grund und Träger von allem Seienden, und er ist zugleich der Mittelpunkt und das letzte Ziel, zu dem alles Sein hinstrebt. Diese Einigung mit Gott geschieht auf mystischem Wege in drei Stufen: Reinigung, Erleuchtung und Vollendung. Hieran schließt sich die eigentümliche, dem Neuplatonismus entlehnte Lehre von der himmlischen Hierarchie an, die der Areopagite mit der kirchlichen Engellehre einerseits und mit dem Dogma von der Kirche und ihrem Klerus andererseits verbunden hat. Hierarchie ist ihm eine heilige Ordnung, kraft deren nach festen Abstufungen die reinigenden, erleuchtenden und vollendenden göttlichen Wirkungen von oben herab verbreitet werden und herabsteigen, und andererseits eine jede Stufe die unter ihr Stehenden zur Vergöttlichung hinanführt. Der himmlischen Hierarchie (in ihren 3 Triaden: 1. Throne, Seraphim, Cherubim; 2. Herrschaften, Mächte, Gewalten; 3. Fürstentümer, Erzengel, Engel) entspricht die irdische kirchliche Hierarchie, wo die Stände der Bischöfe, Priester und Diakonen die Abstufung bilden; durch die letzteren wirken die reinigenden, durch die Priester die erleuchtenden, durch die Bischöfe die vollendenden Kräfte der Hierarchie. Natürlich hat die höhere Ordnung jedesmal auch die Kräfte der niedrigeren, aber nicht umgekehrt. Dem entsprechen dann die Stufen der gereinigt werdenden, sich zur göttlichen Wesenheit annähernden Katechumenen: sodann die eigentliche Gemeinde (*ἱερὸς λαός*) und als höchste Stufe der zur vollendeten Gemeinschaft mit Gott Kommenden: die Therapeuten oder —

Mönche. Von hier aus gelangen nun die einzelnen „Mysterien" (Sakramente) zu einer großen Bedeutung und finden ausführliche Erörterung. Reiche Mysterien werden in den einzelnen liturgischen Formen, Formeln und Handlungen gefunden, resp. in sie hineingelegt; „jeder Kultusakt erhält seine besondere Beziehung und geheime Bedeutung" (Steitz, Jahrb. f. d. Th. 1866, 229). Und eben dieses liturgische Interesse ist es, das, von dem Areopagiten angeregt, von nun an in der griechischen Kirche besonders stark vorwiegt. „In diesem liturgischen Interesse ruht die griechische Kirche seitdem aus" (Ritschl). Man hat wohl auch darin recht, daß man den Areopagiten mit seinen einerseits so mystisch-phantastischen, andererseits so sehr äußerlichen und äußerlich wirksamen Ausführungen zu Augustins großartigen und epochemachenden Gedanken über die Kirche in Parallele setzt. Augustin hat mit diesen Ideen in der That den Grund gelegt zur mittelalterlich-scholastischen, und spezifisch katholischen Anschauung von der Kirche, welche später durch Männer der That wie Gregor I., Isidorus ꝛc. in die Praxis umgesetzt wurde.

Wegen der oppositionellen Bestrebungen eines Jovinian, Vigilantius und anderer Bekämpfer des Aberglaubens und der Werkheiligkeit gegen die immer mehr veräußerlichende Kirche — denen aber die Kraft zur Herbeiführung einer wirklichen Reaktion oder gar Reformation fehlte — vgl. oben KG., S. 65.

Wegen der theol. Schulen, Kirchenväter-Ausgaben u. -Monographien s. o., KG., S. 87 f. Ebendas. über Synkret. Häres., Origenist. u. Donatist. Streitigk.

Trinitar. Streit. Baur, Meier, Dorner (oben, S. 284); W. Koelling, Gesch. der arian. Häresie 2 Tle., 1874—83; Böhringer, Athanas. u. Arius, 1874; L. Atzberger (kath.), Die Logoslehre des Athanas., ihre Gegner ꝛc. 1880; B. Jungmann, Diss. sel. II, 1881; H. M. Gwatkin, Studies of Arianism, Cambr. 1882. || H. Hort, The Constantinop. Creed and other Creeds of Antiquity, Cambr. 1876. H. B. Swete, On the History of the procession of the H. Spirit, from the apost. age to the death of Charlem., Cambr. 1876. A. Harnack, Art. Konstpl. Concil in PRE.[2] Jos. Langen, Die trinitar. Lehrdifferenz zwisch. der morg.- u. abdl. Kirche, Bonn 1876.

Christologische Streitigkeiten. Im Allgem.: Dorner I, 925 ff.; Hefele, Conciliengesch. I u. II. || Apollinarismus: C. P. Caspari, Alte u. neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols ꝛc. III, 1879, S. 65 ff.; Draeseke in JBB. f. prot. Theol. 1883 u. 84 (auch Ztschr. f. KG. 1883). || Nestorianismus: Jablonsky, Exercitatio de Nestorianismo, 1724; A. Thierry, Nestorius et Eutyches, Par. 1876; Kopallik, Cyrill v. Alex. 1881. A. Bertram, Theodoreti doctrina christologica, Hildes. 1883. || Monophysitismus: Gieseler, Commentatt. duae de Monophysitis, Götting. 1838. Thierry u. Kopallik, l. c. J. Punker, Papst Vigilius u. der Dreikapitelstreit, Münch. 1865. Hergenröther im Bonner Th. Litbl. 1866, Nr. 17. H. G. Kleyn, Het leven van Joh. van Tella, Leiden 1882. Ders., Jac. Baradeus, ib. 1882.

Anthropol.-soteriolog. Streitigkeiten. Im allgem.: Luthardt, Lehre v. fr. Willen, 1863. A. Dorner, Augustinus ꝛc., 1873. Storz, Die Philos. des h. Aug., Freib. 1882. H. Reuter, Augustinische Studien (Ztschr. f. KG. 1880 fg). || Pelagianismus: H. Norisii Hist. Pelagiana, Patav. 1673. Walch, De Pelagianismo ante Pelag., Jen. 1793. J. Wiggers, Pragmat. Darstellung des Augustinism. u. Pelagsm., 2 Bde., Berl. 1821 f. F. Wörter, D. Pelagsm., Freib. 1866; 2. A. 1874; Frz. Klasen, Die inn. Entwickl. des Pelagsm., Freib. 1882. || Semipelagianismus: J. Wiggers, De J. Cassiano. Rostoch. 1824. Id., De Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis, ib. 1840. Ders., Gesch. des Semipelagsm., Hamb. 1835. Ders., Schicksale der augustin. Anthropologie v. 529 bis Gottschalk, 1838.

Zur Spezialgesch. einz. Lehrgebiete vgl. sonst noch: Th. Förster, Chrysost. als Apologet (Jahrb. f. d. Th. 1870, S. 428 ff.); H. Schmidt, Origenes u. Augustin als Apologeten (ebend. 1863 S. 261 ff.); F. Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder, Berl. 1865. || Bruch, Die Lehre v. d. Präexistenz der Seelen, 1859. Jos. Kleutgen, Über den Ursprung der menschl. Seele (Ztschr. f. kath. Theol. 1883, II); Nirschl, Ursprung u. Wesen des Bösen nach

der Lehre des h. Aug., 1854. Scholl, Die Lehre des h. Basilius von der Gnade, 1881. ‖ Thomasius, Christi Pers. u. Werk III, 1866 ff.; H. J. Bestmann, Zur Christologie (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. ꝛc. 1881 u. 1882). Atzberger, Die Lehre v. d. Unsündlichkeit Christi, 1883. ‖ H. Schmidt, Augustins L. v. der Kirche (Jahrb. f. d. Th. 1861, II); ders., Die Kirche ꝛc. (o., S. 289); A. E. Krauß, Das Dogma v. d. unsichtb. Kirche, 1876; H. Reuter a. a. O. S. 506 ff. G. L. Hahn, Höfling, Kahnis, Dieckhoff u. E. Steitz a. a. O. (ob. S. 300); J. Marquardt, S. Cyrillus Hierosolymit. baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres. Lips. 1882. Vogt, Neoplatonism. u. Christenth., Berl. 1836; Hipler, Dionys. d. Areopagite, 1861; Ritschl, Jahrbb. f. d. Th. 1871. ‖ Corrodi, Schmid, Volck ꝛc. (oben S. 300); A Vincenzi, In Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, Rom. 1864; Hergenröther, u. F. X. Kraus im Bonner Th. Lit.bl. 1866, S. 446 u. 1872, S. 170; F. N. Oxenham, What is the truth as to the everlasting punishment, 2 parts, Lond. 1882.

Dritte Periode der Dogmengeschichte.

6. Vorscholastisches Mittelalter (600—1070).

A. Allgemeine Charakteristik.

Wir kommen von den Zeiträumen her, in welchen der Bau des kirchlichen Dogmas begründet, nach seinen wesentlichen Stücken aufgerichtet und auch so zu sagen unter Dach gebracht, d. h. unter die sichernde Autorität der Kirche gestellt wurde. In den nachfolgenden Zeiträumen handelt es sich nun um den weiteren Ausbau, — wobei ohne Veränderung des ganzen Stils und Bauplans doch Abänderungen im einzelnen auch vorkommen können — um allerlei Ausschmückung und Zierat, die an dem Gebäude angebracht werden. Mit anderen Worten: auf die dogmatisch produktive Zeit folgt nun eine Zeit der Reproduktion; die schöpferische Thätigkeit wird zur erhaltenden, bewahrenden, verarbeitenden. Man darf darum das in diesen Epochen Geleistete nicht verachten, wie überhaupt von einer Zeit nicht mehr zu verlangen ist, als sie zu leisten vermag. Die Welt, in welcher die bisherige religiöse, kirchliche und dogmatische Entwicklung vor sich gegangen war, lag in Trümmern. Neue Völker nahmen mit neuen Kräften und Anlagen, aber auch auf neuen Wegen die Arbeit ihrer Vorgänger auf; aber vieles was die Vorgänger gehabt hatten fehlte noch den Nachfolgern, und erst in langer Arbeit mußten diese emporsteigen zu der Höhe, welche jene schon innegehabt hatten, und neue Grundlagen der wissenschaftlichen Bildung überhaupt wie der theologischen insbesondere legen. In den Stürmen dieser Zeit nun, die so manches von alten Erbstücken zerstörten und begruben, war es gerade die Kirche, welche manchen Rest geistiger und geistlicher Schätze aus der zusammenstürzenden Vergangenheit in die noch dunkle und unsichere Zukunft rettete. Freilich diente die Kirche damals vorwiegend praktischen Interessen; der Ausbau der Verfassung, die Bereicherung des Kultus, die Stärkung der Hierarchie, die Ausbreitung der Mission standen im Vordergrund, für wissenschaftliche Bildung und Thätigkeit war weniger Gelegenheit und Zeit, und so auch für theologische. Man sammelte eben die theologische Überlieferung hielt sie in Respekt, aber es war Epigonenzeit, in der man kaum wagte, weiter und anders zu denken und zu schauen, als der Väter Richtung und Blick gewesen war, wenn freilich einzelne für ihre Zeit überaus merkwürdige Ausnahmen (Scotus Erigena) sich finden.

Allmählich allerdings und unter diesem lernenden Aneignen und unselbständigen Nacharbeiten erstarkte die wissenschaftliche Kraft. Karl d. Gr. und besonders Karl der Kahle thaten Erhebliches zur Weckung eines neuen wissenschaftlichen Lebens und Strebens. Es kam unter ihnen wieder zur Erörterung wichtiger theologischer Probleme, und in den nach dem Muster der königlichen Hofschule (Schola Palatina) des Frankenreiches sich gestaltenden Schulen der Klöster und der Kathedralen erwuchs der Geist, den die folgende Periode der Scholastik in gleich mächtiger wie erfolgreicher Arbeit begriffen zeigt.

Gilt das Letztere von der abendländischen Kirche, so sehen wir dagegen bei den Orientalen ein zunehmendes Erlahmen der dogmatischen Produktion und Sinken der theologisch-wissenschaftlichen Kraft. Unter dem Überwuchern des äußerlichen, zeremoniellen Kirchenwesens und der liturgischen Formen erstarrt das theologische Leben immermehr zu äußerlichem Traditionalismus.

Es fehlt übrigens auch unserer im ganzen geistes- und lebensarmen Periode, welche durchaus den Charakter des Unfertigen, des Übergangs an sich trägt, nicht völlig an den Lehrstreitigkeiten, die in der vorangegangenen Periode ein Zeugnis kräftigen, gewaltig und im Innersten bewegten geistigen und religiösen Lebens abgelegt hatten. Freilich sind auch sie epigonenhaft, nur Nachspiele der früheren Kämpfe. So setzen die monotheletischen Streitigkeiten den Kampf fort, der zwischen Monophysitismus und Zweinaturenlehre gekämpft worden war, und der interessante adoptianische Streit erwächst schließlich aus derselben Wurzel wie der monotheletische. Die zunehmende Neigung zum Pelagianismus, in welcher sich die Kirche befindet, obgleich sie denselben seiner Zeit verurteilt hatte, ruft im Gottschalk'schen Streit eine Reaktion des Augustinismus hervor. Der Abendmahlsstreit eines Berengar und Lanfrank zeigt den Widerstand eines selbständigen tieferen Nachdenkens gegen den plumpen drastischen Realismus und sinnlichen Supranaturalismus der kirchlichen Transsubstantiationslehre. Dogmatisch weniger bedeutsam, aber kirchengeschichtlich höchst charakteristisch ist der Bilderstreit. Die Kontroverse über den Ausgang des heiligen Geistes erscheint mehr durch die in ihr äußerlich hervorgetretene Trennung zwischen der römischen und der griechischen Kirche, als durch dogmatische Bedeutung bemerkenswert.

Von Kämpfen mit sektiererischen Parteien ist in unserem Zeitraum wenig zu berichten. Es kommt hauptsächlich nur in Betracht die Auseinandersetzung mit den Paulicianern, einer geistig nicht unbedeutenden Erscheinung, welche, wie ihr Name andeutet, ursprünglich darauf gerichtet war, im Gegensatz zur veräußerlichten Religiosität der orientalischen Kirche das ursprüngliche paulinische Christentum wieder herzustellen. Ihre Lehre enthält einen Dualismus, der eher an die Marcionitische Gnosis als an den Manichäismus erinnert. Die sittlichen Vorwürfe, welche gegen die Paulicianer erhoben wurden, treffen jedenfalls nicht ihr System, und das Recht, das diese Sekte hatte, liegt in dem Widerspruch gegen die Mängel der herrschenden Kirche; aber daß sie neben diesem negativen Protestantismus auch positiv die evangelische Wahrheit innegehabt und vertreten hätte, kann nicht gesagt werden.

Der Islam dagegen, der in einer für die Kirchengeschichte so bedeutsamen Weise mit dem Christentum zusammenstößt, hat in dogmenhistorischer Beziehung wenig Anspruch auf genauere Berücksichtigung.

B. Die wichtigsten Lehrer.

Unter den Lateinern steht an der Spitze der Lehrentwicklung des Zeitaums Gregor d. Gr. (geb. c. 540, Papst von 590—604). Er steht theoogisch unter dem Einfluß Augustins und hat dessen Lehre nach ihrer synerzistisch gemilderten und mehr auf das Praktische gerichteten Auffassung für ie spätere Kirche fortgepflanzt und nutzbar gemacht, freilich auch zur Veräußerlichung der Kirche viel beigetragen. Isidor v. Sevilla (geb. c. 560, † 636) ein Mann von großer, wenn auch nicht selbständiger Gelehrsamkeit und von reicher, aber vorwiegend kompilatorischer schriftstellerischer Thätigkeit, dogmatisch in der Richtung Augustins und Gregors, dessen Sätze er in einem Hauptwerk (Sententiarum libri III) im wesentlichen widergibt. — Ferner Beda Venerabilis (geb. 674, † 735) dogmatisch zwar weniger bedeutend, aber hervorragend wichtig als fleißig sammelnder Erhalter und „Repräsentant alles Wissens seiner Zeit", in dieser Beziehung der Isidor der Angelsachsen.

Alcuin (geb. 735, † 804) der Hofgelehrte und große Verehrer Carls M., ein frommer, sehr gelehrter und kirchlich gläubiger Mann, der zwar nicht für die Dogmatik, aber überhaupt für Begründung und Verbreitung wissenschaftlicher Bildung im germanischen Abendland große Verdienste erwarb. — Agobard v. Lyon (geb. 779, † 840), der „hellste Kopf im ganzen neunten Jahrhundert" (Reuter, Gesch. d. Aufkl. I, 24), dem Dogma der Kirche zwar durchaus nicht feindlich gegenüberstehend, aber doch in höherem Grade als irgend ein Autor der Zeit „als Lichtfreund sich ankündigend", besonders dem Aberglauben der Zeit und ihrer übertriebenen Bilderverehrung gegenüber. — Paschasius Radbertus, Abt v. Corbie († c. 865), kraft der Methode seines Schriftstellerns als ein Vorläufer der Scholastik erscheinend, bekannt auch als derjenige, der zuerst den Grundgedanken der kirchlichen Verwandlungslehre im Abendmahlsdogma bestimmter aussprach. Theologischer Hauptgegner des Paschasius war der freier und kritischer gerichtete Ratramnus, einer der tüchtigsten und fähigsten Männer unserer Periode. Mit beträchtlicher Gelehrsamkeit ausgerüstet und in ähnlicher Weise wie Isidor und Beda verdient um die Konservierung wissenschaftlicher Bildung für sein Zeitalter steht Rabanus Maurus da. Ein nicht unwichtiger Schüler des letzteren ist Servatus Lupus; mehr in praktisch kirchlicher und kirchenpolitischer Beziehung bedeutend erscheint der gewaltige Hinkmar v. Rheims. Als originellste Erscheinung der abendländischen Lehrentwicklung unserer Periode ist hervorzuheben Johannes Scotus Erigena, Vorsteher der schola palatina unter Karl dem Kahlen (gest. nach 877, vgl. KG. S. 106). Dieser für sein Zeitalter fast unverständliche, vielfach wie modern erscheinende theologische Philosoph und philosophische Theologe spricht sich einerseits dahin aus, daß ohne die Thatsache der Offenbarung keine Erkenntnis der Wahrheit möglich sei, daß die Schrift und ihre Autorität das Fundament aller Wahrheit bilde; andererseits ist ihm die „Offenbarung Gottes" nichts als dessen Immanenz im menschlichen Geist. Zwischen der Autorität der Offenbarung und der Schrift kann kein Widerspruch bestehen; beide kommen aus einer Quelle, beide sind im wesentlichen eins. Die wahre Meinung des Philosophen ist wohl, daß der religiöse Wahrheitsgehalt in der Offenbarung und in ihrer Urkunde meist in

bildlicher Form enthalten sei, die Vernunft aber den allgemeinen Wahrheitsgehalt aus dieser Form herausnehmen müsse. Darin liegt nun eine sehr freisinnige, für jene Zeit geradezu aufklärerisch zu nennende Anschauung von der heiligen Schrift verborgen. Desgleichen wird von ihm die Tradition und ihre Autorität unter einen anderen Gesichtspunkt gerückt als der kirchliche war. Die Tradition ist ihm wesentlich Entwicklung der Schriftwahrheit durch die Vernunft; das in dieser Autorität Enthaltene habe Wahrheit nur insofern es durch die Vernunft bestätigt werde. Aber die wahre Vernunft sei durch ihre eigenen Gründe gewiß und brauche keine fremde Stütze. Es kommt das schließlich darauf hinaus, daß nur um derenwillen, welche des eigenen Denkens unfähig eine Autorität nötig haben, das Zeugnis der Tradition anzurufen sei; die letzte Entscheidung über die Wahrheit aber liege nur in der denkenden Vernunft. — Derartige teils an Origenes und andere christliche Platoniker der früheren Zeit, teils auch an Augustin erinnernde Gedanken hat Scotus allerdings nicht als Erster ausgesprochen. Er erscheint aber im ganzen doch als ein mit seinen Ideen weit über seine Zeit hinausgehender, der Zukunft zugewandter, prophetischer Geist. Unter seinen theologischen Gegnern sind außer Ratramnus, Servatus noch Florus Magister und Prudentius v. Troyes hervorzuheben.

Der Gegensatz zwischen Erigena und seinen kirchlich traditional gerichteten Gegnern wiederholt sich gegen Ende unseres Zeitraums, in der unmittelbar vorscholastischen Epoche, bei Berengar v. Tours († 1088), dem kühnen Kritiker der Radbertusschen Abendmahlslehre, sowie der magisch abergläubischen und hierarchischen Denkweise seines Zeitalters überhaupt, und seinem einstigen Mitschüler und Freunde, späteren Antagonisten Lanfranc († 1089), dem Fortbildner des Transsubstantiationsbegriffs und eifrigen Wahrer des strengkirchlich-dogmatischen Interesses.

Aus der griechischen Kirche sind verhältnismäßig weniger Namen von hervorragender Bedeutung zu nennen. Zuerst Maximus Confessor, der Märtyrer der Rechtgläubigkeit im Monotheletenstreite († 662), ein „Stern erster Größe am Himmel der christlichen Kirche" (PRE.² IX, 443). Ob damit nicht zu viel gesagt ist? Wir möchten eher Steitz beistimmen, wenn er von ihm sagt: „Gleich ausgezeichnet durch die feine Schärfe seiner Dialektik wie durch die Tiefe seines frommen Gemütes war er der genialste Denker und der geistvollste Mystiker des Morgenlandes in seiner Zeit", und wenn er ihn als „das verbindende Mittelglied zwischen Dionysius und Scotus Erigena für die abendländische Entwicklung" charakterisiert (Jahrb. f. d. Th. 1866, 230). Er ist ein Schüler und Verehrer des Areopagiten, und geht daher aus von dem transcendenten areopagitischen Gottesbegriff, aber er sucht doch denselben positiver zu gestalten, und seiner mystischen Einigung mit Gott weiß er einen mehr ethischen Charakter zu geben.

Johannes v. Damaskus († c. 760) der schlagfertige Bekämpfer der ikonoklastischen Häresie (s. S. 96 ff.), war nicht ein hervorragender Genius ersten Rangs, aber ein scharfsinniger Sammelgeist, der es verstand, die dogmatischen Dekrete der großen Konzilien und die Arbeit der hervorragendsten älteren Lehrer (bes. des Athanasius, der 3 Kappadocier, des Cyrill v. Alexandrien und des Areopagiten) in sich zusammenzufassen (vgl. Nitzsch, DG. I,

31, 149). So bildet er einen Abschluß der Entwicklung der griechischen Kirche, und sein Hauptwerk (Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) war und blieb für die griechische Dogmatik die höchste Autorität. Von den griechischen Dogmatikern der Folgezeit stehen Theodorus Studita († 826) und Photios († 891) in Hinsicht auf umfassende Gelehrsamkeit und bedeutende schriftstellerische Produktivität ihm nahe, ohne einen gleich tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluß auf den Gang der Lehrbildung zu üben.

C. Hauptmomente der speziellen Dogmenentwicklung.

In keinem einzigen Dogma zeigt unsere Periode sich eigentlich schöpferisch, so daß eine Lehrbildung zu ihrem dogmatischen Abschluß oder auch nur zu einem entscheidenden Wendepunkt geführt worden wäre. Selbst in der Abendmahlslehre, zumal nach ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den übrigen kirchlichen Sakramenten, läßt Lanfranc seinen scholastischen Nachfolgern noch wichtiges zu thun übrig.

Charakteristisch für die Auffassung der Inspiration ist der Streit zwischen Abt Fredegisus von Tours und Agobard, in welchem jener sich dafür ereiferte, daß in der Schrift nichts als gegen die Grammatik verstoßend gefunden werden könne, während dieser die freiere Anschauung vertrat, daß der heilige Geist nur eben die Lehre gegeben, nicht aber auch die Worte den Schriftstellern geschenkt habe. Mit solcher freieren Anschauung stand übrigens Agobard ziemlich allein. Im allgemeinen herrschte fester Glaube an die Autorität der Schrift, selbst bis auf den Buchstaben hinaus. Die Ehrfurcht vor dem Wortlaut der Schrift wurde freilich noch überboten durch den Respekt vor der kirchlichen Tradition, die als letzte entscheidende Instanz, selbst über der Schrift, und zwar in recht äußerlicher, mechanischer Weise gebraucht wurde; wie denn schon Gregor d. Gr. die 4 ersten ökumenischen Synoden mit den 4 Evangelien in Parallele setzte. Eine Ausnahme machen in dieser Hinsicht Scotus Erigena, Fredegis, Berengar und Eusebius von Angers.

In der Gotteslehre sehen wir die hervorragendsten Lehrer nach dem Vorgang des Areopagiten darauf hinauskommen, daß das wahre Wissen von Gott sei: zu wissen, daß man nichts wissen könne (Maximus), denn Gott sei über alles, auch über das Sein erhaben, so daß man von ihm passender durch Negation als durch positive Aussagen rede (Joh. v. Damaskus). Gott ist freilich das Absolute, die reine Identität mit sich, aber er ist so sehr über alles Wissen und Sein hinaus, daß man nicht einmal Wesenheit und Sein von ihm positiv aussagen kann, daß auf ihn der Begriff des absoluten Nichts paßt; alle „Eigenschaften" Gottes haben also nur im menschlichen Vorstellen ihren Grund rc. (Scot. Erigena). Mit derartigen Sätzen wird ein wesentlich pantheistischer Standpunkt eingenommen; und wenn Erigena dabei, z. B. in der Trinitätslehre sich dennoch an die herkömmliche orthodoxe Lehrform anschließt, so ist dies eben nur ein Beweis von der eigentümlichen Januskopfartigen Doppelseitigkeit seiner Lehre und seines Standpunkts. In besonders charakteristischer Weise zeigt sich die Anschauung des Scotus bei der Lehre von der Schöpfung. Je abstrakter er die Gottesidee faßt, desto mehr fragt sich, wie er von dieser rein abstrakten Einheit des göttlichen Wesens zum Unterschied Gottes und der Welt, des Schöpfers und des Geschöpfs komme?

Bekannt ist seine Vierteilung aller „Natur“ oder alles Seins als in sich begreifend: 1. die natura creans non creata (Gott), 2. die natura creans creata (der Logos), 3. die natura creata non creans (die Welt), 4. die natura nec creata nec creans (Gott als Endziel aller Dinge). Danach ist Gott allein das wahrhaft Seiende, außer ihm kann nichts wesentliches sein (Akosmismus); aber woher denn nun die Mannigfaltigkeit der Welt? Wohl redet Scotus von einem „Hervorgehen“ des Endlichen aus Gott, durch den Logos, die Idealwelt, die Einheit der Prinzipien, aber das ist wohl nicht (mit Christlieb) emanatistisch zu fassen, es kann ja hier kein wirkliches Hervorgehen aus Gott geben. Gott und Welt sind schließlich nur für die Betrachtung verschieden, wobei der von Scotus gern gebrauchte Ausdruck „Theophanie“ charakteristisch ist.

Die Christologie war Gegenstand einiger lebhafter Kontroversen, welche freilich einerseits als unfruchtbar und kleinlich abstoßen, wie die um 845 zwischen Paschasius und Ratramnus mit fast ekelhafter Ausführlichkeit erörterte Frage nach der Art der Geburt Christi (de clauso utero Mariae — ein Hauptbeispiel seltsamer theol. Geschmacksverirrung des Zeitalters), anderseits wenigstens als eigentümlich modifizierte Reproduktionen früherer Lehrstreitigkeiten ein lehrreiches Interesse bieten. So die fast ein volles Jahrhundert füllende monotheletische Kontroverse, entbrannt unter Heraklius um 630, definitiv beendigt erst 713 durch den Sieg des Dyotheletismus über die letzte monotheletische Reaktion unter Philippikus Bardanes. In diesem Streite wiederholte sich die einst zwischen Monophysitismus und Dyophysitismus verhandelte Frage, nur mehr auf das psychologisch-ethische Gebiet verlegt. Der Monotheletismus enthielt für die Kirche die ernste, aber vorerst doch so gut wie nicht befolgte Mahnung, die menschliche Seite in Christo zu ihrem Recht zu bringen. Die Unterdrückung der adoptianischen Lehrweise eines Elipandus und Felix (oben, S. 103 f.) war nur ein weiterer Schritt auf dem Wege zum Doketismus hin, den die Kirche trotz ihrer Anatheme über Monoph. und Monotheletismus zu verfolgen fortfuhr. — Eine von der Kirchenlehre mehrfach abweichende Anschauung vertritt auch auf christologischem Gebiete Scotus Erigena. Ihm ist in Christus, der eigentlich nur die ideale Seite des menschlichen Wesens repräsentiert, die Menschheit in die Einheit mit der Gottheit aufgenommen. Die Menschwerdung Christi hat nur symbolische Bedeutung, ist nur ein Bild des allgemeinen Prozesses. Nicht ohne tieferes Interesse ist es ferner, wenn Maximus Confessor die Frage aufwirft, ob die Menschwerdung Christi auch ohne die Sünde des Menschen erfolgt sein würde? Seine Antwort lautet, daß Christus auch ohne die Sünde der Menschen, nämlich um das All zur Einheit mit Gott zu führen, Mensch geworden wäre. Freilich sei die Menschwerdung faktisch doch geschehen, um die durch die Sünde entstandene Verkehrung wieder aufzuheben, ꝛc. Dem Begriff der Erlösung vermag Maximus mittelst dieser Spekulation nicht wahrhaft gerecht zu werden. Mehr noch verliert beim Pantheismus des Erigena das Werk Christi seine spezifische Bedeutung, denn wo es kein reales Endliches, keine wirkliche Sünde gibt, da auch keine Erlösung und Versöhnung als wahre Vermittlung des Gegensatzes.

Was das Verhältnis von Sünde und Gnade, Gnade und Freiheit betrifft, so hielt man im Abendland zwar in thesi noch die augustinische Lehr-

:m fest, schwächte sie aber doch schon wesentlich ab. Der pelagianische Geist kam immer mehr das Übergewicht, mochte immerhin nominell die augusti- ische Lehre als die kirchliche gelten. Die Gesetzlichkeit und Selbstgerechtig- t, das Pelagianische der gesamten religiös-sittlichen Lebensansicht, die Nei- ng in äußeren Werken Sündenvergebung und Anspruch auf ewige Seligkeit suchen, nehmen stetig zu. Es tritt dies besonders in dem auf das Roheste :äußerlichten Bußwesen hervor, in dessen reichlicher Anwendung auch von :ldstrafen als Pönitenzen oder poenae canonicae bereits die Keime des laßunfugs der späteren Jahrhunderte enthalten sind. In der Prädesti- :tionslehre erneuerte Gottschalk in seinem Kampf mit Rabanus Maurus d Hinkmar die augustinische Lehre, aber mit dem Unterschied von Augustin, ß er im Interesse der Absolutheit des göttlichen Ratschlusses ausdrücklich ie doppelte Prädestination (gemina praed.) lehrte; doch ging er nicht soweit, ch die Sünde auf die göttliche Kausalität zurückzuführen. Ähnlich Gott- alks Bundesgenossen Ratramnus, Prudentius, Remigius ꝛc., sowie die 6 nones der Synode zu Valence 855, die indessen das Harte und Bedenkliche r Annahme einer gemina praedestinatio möglichst zu mildern suchten und den entschieden universalistisch gehaltenen Sätzen der von Hinkmar geleiteten ynode von Chiersy (articuli Carisiacenses) wenigstens bis zu einem gewissen unkte entgegenkamen.

Die Erwähnung des Radbertschen und Berengarschen Abendmahlsstreits :binden wir, indem wir hier vorläufig nur auf die betr. Literatur ver- :isen, mit der späteren zusammenhängenden Betrachtung der Ausbildung des hrstücks von den Sakramenten im scholastischen Zeitalter.

S. im allgemeinen und was die wichtigeren patristischen Monographien betr., oben S. 121. Sonstige Lehrstreitigkeiten: **Schrift und Tradition** (Agobard und Fredegis ꝛc.): Reuter, Gesch. der Aufklärung im MA. I, 36 ff.). || **Trinit. u. Ausg. des hl. Geistes:** Jos. Langen, Die trinitar. Lehrdifferenz zwisch. d. morgen- u. abendl. K., Bonn 1876. H. B. Swete, On the hist. of the procession of the H. Spirit. from the apost. age to the death of Charlemagne. Cambridge 1876. K. Werner und A. Pichler, a. a. O. (S. 121). || **Monothelet. Streit:** Combefis, Hist. Monothelet. in vol. II des Nov. Auctarium Biblioth. Patr. Gr., Par. 1648). Jos. Bach, DG. d. MA.s, I, 38 ff. Jungmann, Diss. sel. II. Hefele u. Le Page-Renouf üb. d. Honoriusfall (s. o., KG. S. 82). || **Adopt. Streit:** Enhuber, de haeresi Adoptianorum (in Opp. Alcuini ed. Froben 1777, t. I, p. 944 ff. G. Baudissin, Eulog. u. Alvar. 1872, S. 61 ff. Jos. Bach, DG. des MA.s I, 102 ff. Gams, KGesch. Spaniens II, 2, 254 ff. || **Prädest.-Streit:** G. Mauguin (Jansenist): Veterum auctorum, qui sec. IX de praed et gratia scripserunt, opera, Par. 1650. 2 voll. Gegen dens. der Jesuit: L. Cellot, Historia Godeschalchi praedestinatiani. Par. 1655. J. Weizsäcker in d. Jahrb. f. d. Theol. 1859. Borrasch, Der Mönch Gottschalk v. Orbais, Thorn 1868. Köhler, Zeitschr. f. hist. Theol. 1874, II. Bach, I, S. 219 ff. || **Abendmahlsstreit** zwisch. Radb. u. Ratramnus: Rückert in d. Ztschr. f. wissensch. Theol. 1858; Köhler, ebendas. 1878, I; Bach I, 172 ff. || Zwischen Berengar und Lanfrank: Mart. Gerberti abbat. Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia, Frib. Brisgov. 1756. Sudendorf, Berengarius Turonensis, 1850. Reuter I, 91 ff.; Bach I, 364 ff.

Vierte Periode der Dogmengeschichte.

7. Scholastisch-mystisches Mittelalter (c. 1070—1517).

A. Allgemeine Charakteristik.

I. **Die Scholastik.** Die scholastische Theologie gilt immer noch Vielen als n Sammelplatz unfruchtbarer, die Wahrheit verkehrender Spitzfindigkeiten

und leerer Grübeleien. Schon in der Reformationszeit ist nicht selten mit ungebührlicher Härte im Ton dieser Vorwürfe und Anklagen gegen die Scholastik geeifert worden, gelegentlich auch von Luther, der übrigens andererseits auch Worte gerechter Anerkennung über den relativen Wert einzelner großer Scholastiker geredet und jedenfalls sich gründlich durch sie hindurchgearbeitet und geistig mit ihnen auseinander gesetzt hat. Erst in verhältnismäßig neuerer Zeit hat die Unterschätzung der Scholastik einer verständigeren Anschauung und unbefangeneren Würdigung derselben Platz gemacht. Thomasius nennt sie „eine der glänzendsten und großartigsten Erscheinungen der Geschichte" (DG. II, S. 35). Nicht allein spitzfindigen Grübeleien, sondern eminentem Scharfsinn und unermüdlichem, die Probleme in ihrer wahren Tiefe anfassendem Denken und Erwägen begegnen wir hier. Aber freilich ist es eine von der vorhergehenden Lehrentwicklung wesentlich verschiedene, durch vielfach neue geschichtliche Verhältnisse bedingte Art des wissenschaftlichen Betriebs der Theologie, die sich uns in ihr darstellt. Wir versuchen in Kürze die Hauptpunkte dieser Eigentümlichkeit herauszuheben.

Der Name Scholastiker (doctores scholastici) bezeichnet zunächst die Lehrer der seit dem Zeitalter Karls d. G. in wachsender Zahl und Bedeutung entstandenen Dom- und Klosterschulen, dann überhaupt solche, die sich schulmäßig mit den Wissenschaften, besonders mit der Philosophie beschäftigten. Bald traten die Universitäten als Lehranstalten von großartigerer Anlage an die Stelle jener engen und obskuren klösterlichen Institute. Die Theologie wird zur vornehmsten, ja vielfach zur alleinigen Wissenschaft, welche hier gepflegt wird. In rührigem Eifer des Lehrens und Lernens regt sich hier der nach Zeiten langer Dunkelheit und Verwilderung neu auflebende und erstarkende wissenschaftliche Geist. Das Interesse des Wissens in den Fragen der Religion tritt in den Vordergrund, während für die alte Kirche, im Abendland wenigstens, mehr das eigentlich religiöse, das Glaubensinteresse bestimmend gewirkt hatte. In engem Verbande hiemit lebte das philosophische Interesse neu auf, insbesondere seit dem 12. Jahrhundert, wo man die aristotelische Philosophie, wenn auch aus mehrfach getrübter Quelle, doch in vollerem Umfange als früher kennen und bewundern lernte. Das anfänglich hie und da kirchlich beanstandete Studium wurde mit wachsender Begierde ergriffen. Man übersetzte, erklärte und kommentierte die Schriften des großen Stagiriten, man übte und verwendete mit ausdauerndstem Fleiße seine Dialektik; man trank mit vollen Zügen aus dem Wonnebecher der weltumspannenden Weisheit des universalsten Genius der altheidnischen Zeit. Bald trug man kein Bedenken mehr, den der christlich-kirchlichen Weltansicht Angepaßten als „praecursor Christi in naturalibus, sicut Joannes Baptista in gratuitis" zu feiern und als oberste Lehrautorität in philosophischen Dingen auf den Thron zu erheben. Es ist dies das eine Charakteristikum der Scholastik: dieser Eifer des Erkennens und Eindringens in die letzten Fragen und die innersten Gründe der formalen Geisteswissenschaft, dieser schulmäßige Betrieb aller Wissensbereiche, vor allem auch des theologischen, gemäß dialektisch zergliedernder und systematisierender Methode. Es war aber nicht ein freies selbständiges Interesse, das diese philosophischen Bestrebungen hatten und haben durften, sondern ein seitens der Kirche nahe gelegtes und vorgeschrie-

benes. „Die scholastische Theologie arbeitete für die Kirche im Interesse ihrer Lehre und der Rechtfertigung derselben“ (Landerer). Man muß sich vergegenwärtigen, welche Bedeutung in jener Zeit die Kirche hatte, welche Autorität ihre Sätze beanspruchten, welche Festigkeit das Gefüge der Hierarchie besaß. Regten da wissenschaftliches Leben und wissenschaftliche Kräfte sich in der Kirche, so konnten und durften sie nur im Dienst der Kirche und für dieselbe sich geltend machen. Alle theologische Wissenschaft erscheint demgemäß aufs Engste mit der Kirche verbunden und an das hierarchische System gebunden: sie hat das Dogma sich gegenüber als ein kirchlich gegebenes, ist von der Wahrheit desselben überzeugt, darf nicht von demselben differieren, geschweige denn daran rütteln. Vielmehr will sie es vor der Vernunft rechtfertigen, für den Verstand beweisen, und eben dadurch den Glauben stützen und befestigen. Das gegebene kirchliche Dogma wird mit dem Denken und für das Denken verarbeitet, der Glaube soll ins Wissen erhoben werden. Die Scholastik will die katholische Lehre als höchste Wahrheit, welcher alles menschliche Denken sich unterzuordnen hat, erweisen.

Ein bekanntes Wort (vgl. Handb. I, 96) redet von dem Dienst- oder Magdverhältnis der Philosophie zur Theologie in der Scholastik. Es bestand dies in der That darin, daß das kirchliche Dogma als unüberschreitbare Schranke der Freiheit des Philosophierens entgegenstand. Für die Philosophie blieb so eigentlich nur die auf das Einzelne sich richtende Reflexionsarbeit des Verstandes. „In gleichem Maß, in welchem es dem Denken verwehrt ist, in die Tiefe und in die Einheit zu dringen, wirft es sich in dem Vielen und Einzelnen herum; weil sie die letzten Prinzipien nicht bewegen darf, entschädigt sich die Scholastik damit, viel zu fragen und Kleinliches und Abgeschmacktes zu fragen und zu sagen. Sie sucht ihre Meisterschaft in der Filigranarbeit, mit welcher sie das Dogma umspinnt, und ihren Triumph in den Kunststücken eines unfruchtbaren dialektischen Scharfsinnes, weil sie nicht das Dogma selbst fortbilden und ein Neues auf dem Acker der religiösen Erkenntnis pflügen darf“ (Landerer). Aber wenn nun auch das theoretische Interesse zunächst ganz im Dienst der Kirche stand, so lag doch auch die Möglichkeit nahe, daß das Denken über die gegebenen Schranken hinausgreifen, sich selbständiger zeigen und seine eigenen Bahnen suchen könne. Und so ist es auch wirklich gekommen. Die Einheit von Glauben und Wissen, von der die Scholastik ausgeht, die aber eben keine wahre ist, sondern eine dualistische, führt schließlich zum völligen G e g e n s a t z von Glauben und Wissen. Die ältere Scholastik suchte diesen Dualismus zwischen Glauben und Wissen noch zu bewältigen, die spätere ihn zu verhüllen, bis endlich gewagt wurde, „ihn geradezu grundsätzlich aufzustellen und das absolute Nichtwissen zur Basis der kirchlichen Positivität zu machen“ (Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 33).

Von besonderer Bedeutung für die Entwicklung der Scholastik wurde der Kampf zwischen N o m i n a l i s m u s und R e a l i s m u s. Haben die allgemeinen Begriffe eine objektive Realität oder beruhen sie nur auf der Abstraktion des denkenden Bewußtseins? Die Antwort der streng-realistischen Denker auf diese Frage lautete mit Plato: Universalia ante rem, das Allgemeine ist vor dem Einzelnen in den Ideen wirklich, dieses Allgemeine ist das wahrhaft Seiende, das Vollkommene, das Wissen ist demnach eben das Er-

greifen jenes Allgemeinen, der Ideen. Die andere Antwort lautete (im Anschlusse an Aristoteles): Universalia in re, d. h. das Allgemeine ist nur vorhanden in den wirklichen Dingen: die Allgemeinbegriffe sind von den Dingen abstrahiert vermöge der in den Dingen liegenden Notwendigkeit. Eine dritte Antwort, die eigentlich und rein nominalistische, besagte: Universalia post rem, das Allgemeine hat gar keine objektive Realität, es entspricht ihm nichts in den Dingen selbst, es ist eine reine, bloße Abstraktion.

Es ist klar, daß mit dem Gegensatze zwischen jenem strengeren Realismus und diesem Nominalismus ein hochwichtiges Problem zur Diskussion gestellt war; zwei prinzipiell verschiedene Grundanschauungen traten da, den alten Konflikt zwischen der platonischen und der aristotelischen Philosophie gewissermaßen erneuernd, einander entgegen. Der „Realismus" der Scholastik darf natürlich nicht in Verbindung gebracht werden mit dem, was wir jetzt etwa mit Realismus auszudrücken pflegen, er bedeutet ja gewissermaßen gerade das Gegenteil. Der Realismus der Scholastik ist vielmehr (als realismus ante rem) eine idealistische Weltanschauung, wogegen der entschiedene Nominalismus verhältnismäßig die realistische Weltansicht im modernen Sinne, oder den kritischen Empirismus repräsentiert. Diese Denkweise kam gleich zu Anfang des scholastischen Zeitalters in Roscelin mit der kirchlichen Trinitätslehre in Konflikt, und wurde sofort verworfen. In der Hauptsache herrschte dann fortan jener gemäßigtere Realismus, wie Abälard, des Nominalisten Roscelin und des strengen Realisten Wilhelm v. Champeaux gemeinsamer Schüler, ihn begründete und Hugo v. St. Victor, Petrus Lombardus u. a. ihn weiter ausbildeten. Er ist zum eigentlichen philosophischen Unterbau der Scholastik geworden. Auf ihm vor allem beruht die zuversichtliche Gewißheit der kirchlichen Scholastiker von der Übereinstimmung ihres Denkens mit dem Sein. Er entspricht zugleich der Grundanschauung des Mittelalters vom Verhältnis der Kirche zu ihren Gliedern, dieser so gewaltig übergreifenden „Macht des Objektiven und Allgemeinen über die Individuen." Von dem Zeitpunkte an, wo in Occam († 1347) und seinen Nachfolgern der Nominalismus wieder auflebt, geht es mit der Scholastik zu Ende. Freilich hat dieser wiedererstandene Nominalismus des ausgehenden Mittelalters kraft des hohen Werts, den er auf die einzelnen realen Dinge, auf die Erforschung der inneren und äußeren Erscheinungen der Gesamtwelt legt, auf nicht unwesentliche Weise mitgewirkt zur Herbeiführung des Umschwungs, der sich in der Reformation vollzog (Über Luthers Verhältnis zum Nominalismus s. bes. Rettberg, Stud. u. Krit. 1839).

II. **Die Mystik.** Neben der Scholastik steht als eine ebenfalls hochbedeutsame und charakteristische Erscheinung die theologische Mystik. Sie geht, wie die Scholastik, von dem Bestreben aus, in den Grund alles Seins und Lebens einzudringen und die christliche Wahrheit, welche als Dogma der Kirche gegeben ist, zu einem innern Besitz des Geistes zu machen. Aber bei ihr steht das religiöse Interesse, nicht das des Wissens voran, und wenn sie ein religiöses Wissen anstrebt, so sucht sie ein unmittelbares, nicht ein durch Dialektik vermitteltes, ein zentrales und totales, gegenüber der endlosen Zersplitterung der Begriffe in der Scholastik zu gewinnen. Zugleich ist es neben dem wärmeren religiösen ein tieferes und ernsteres sittliches Interesse, das

diese Geistesrichtung charakterisiert. Durch einen gleicherweise ethischen wie religiösen Prozeß soll die Gottesgemeinschaft erreicht, die Gottesnähe gewonnen werden. Die sittlich-religiöse Betrachtung, Beobachtung und Beurteilung auch seiner selbst entspricht der Betrachtung der unendlichen, beseligenden Liebe Gottes und der fruchtbaren Bethätigung dieser Verbindung mit Gott in arbeits- und verdienstvollem Wirken, wie in wertvollem Leiden und Entsagen. Die von diesem Streben beseelte Mystik (eines Bernhard, der Victoriner, Bonaventura u. a.) fühlt sich wie die Scholastik an die Autorität der Kirche gebunden. Sie teilt darum mit dieser den Widerspruch, der im Verhältnis zur Kirche liegt, den eigentümlichen Dualismus, das Überschwängliche und Unfaßbare nicht begreifen zu können und es doch unmittelbar im Geiste besitzen zu wollen.

Aber nicht alle Mystiker litt es in diesem Dualismus, in dieser Spannung. Es trat auch, besonders in der späteren Zeit unserer Periode, eine Reihe solcher auf, die mit dem scholastischen Prinzip brachen und zur Auflösung der Scholastik beitrugen. Eckart, Suso, Tauler, der Verfasser der deutschen Theologie, Ruysbroek, erhoben sich auf dem ihnen geläufigen Weg der mystischen Vereinigung mit Gott in der Liebe mehr und mehr über die kirchliche Tradition; Eckart streifte schon nahe an jene Denkweise des Pantheismus, wo der Unterschied zwischen Gott und Mensch verfließt, und das Geschichtliche des Christentums verlassen oder aufgelöst wird. In den „Brüdern und Schwestern des freien Geistes" nahm diese mystisch-pantheistische Erhebung und Überhebung einen geradezu antinomistischen Charakter an.

Wie die Scholastik vorzugsweise eng mit der Hierarchie zusammenhängt, so die Mystik mit dem Mönchtum und Klosterwesen. In der Stille der klösterlichen Kontemplation hat sie ihre Heimat, ihren psychologischen Ort im Gemüt, ihr Leben im unmittelbaren Verkehr mit Gott, in der Gottinnigkeit, ihr Ziel in der ethischen auf dem praktischen Weg der Liebe und Andacht zu erreichenden Hingebung an Gott, bis zur Aufgebung der Selbstheit in Gott (Thomas. DG. II, 67). Sie erscheint als ein Kind ihrer Zeit, aber als die schönste, lieblichste Blume am Baume der Kirche — von nur kurzer Dauer, gleich allen Blumen (a. a. O. 88).

III. **Die Häresie.** Blicken wir schließlich noch auf die vom Geleise des katholischen Kirchentums mehr oder minder weit sich entfernenden Erscheinungsformen der Häresie einerseits und der die Reformation anbahnenden antihierarchischen Bewegung andrerseits. Die ansehnlichste Erscheinung der ersteren Art bilden die Katharer (besonders in Südfrankreich und Oberitalien), deren Lehreigentümlichkeit eine schroff dualistische Gottes- und Weltansicht, in praxi verbunden mit asketisch strenger Lebensrichtung, zu Grunde lag, — welche auf manchen Punkten in der Opposition gegen die Kirche mit noch andren, minder ausgebreiteten Erscheinungen zusammentrafen, z. B. mit der judaisierenden Sekte der Pasagier, den fanatisch bilderstürmerischen und spiritualistischen Petrobrusianern, den mystisch-apokalyptischen Schwärmersekten der Joachimiten (Olivisten), Fraticellen, Apostelbrüder 2c. — Anders die Waldenser, biblisch-reformatorische Häretiker, welche die Autorität der Schrift zu ihrem Prinzip machen, ihr Leben nach evangelischen Grundsätzen zu regeln trachten, aber von einer gewissen Gesetzlichkeit und rigorosen Strenge sich nicht frei er-

halten. Es fehlt ihnen an der dogmatischen Kraft, zum evangelischen Glaubensprinzip durchzudringen; gerade in den Heilslehren bleiben sie trotz ihres reformatorischen Strebens im Katholizismus stecken.

An der Spitze der im engeren Sinn vorreformatorischen Faktoren und Erscheinungen, — welche nicht nur das katholische Dogma bestritten, sondern ihm auch eine andere Grundanschauung entgegenstellten, also nicht nur „protestierten", sondern auch auf das „evangelische" Prinzip wenigstens hinstrebten — steht Wiclif. Auf seinen Schultern stehen zunächst Hus und Hieronymus; ferner mehr oder weniger Goch, Wesel und Wessel, bei welchen (namentlich bei Wessel) die christliche Anschauung in prinzipiellerer Weise als bei den früheren durch die heilige Schrift sich läutert und an ihr sich reguliert; endlich Savonarola, der trotz mehrfachen Befangenseins in scholastischen Traditionen doch in wesentlich augustinischer, ja fast paulinischer Weise die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade verherrlicht und wider die eingerissenen kirchlichen Verderbnisse zeugt.

Gleichzeitig mit diesen evangelischen Vorreformatoren sieht man den Humanismus eines Laurentius Valla, Ficinus, Mirandula, Agricola, Reuchlin, Erasmus ꝛc. seine indirekte Mitarbeit zur Anbahnung der kirchlichen Reformation darbieten, bestehend in kräftiger Weckung und Pflege des Interesses am Studium des klassischen Altertums, in Förderung des Verständnisses der biblischen Grundsprachen und in Belebung des Geists kritischer Forschung (oben S. 152). So erscheinen am Schlusse unserer Periode die verschiedenartigsten geistigen Potenzen in einem Gährungsprozesse begriffen, der gleich kräftig auf Bekämpfung und Überwindung des Alten, wie auf eifriges Suchen nach dem Neuen abzielt. Empfänglichkeit für die wieder auf den Leuchter zu stellende evangelische Wahrheit ward so in immer weiteren Kreisen und tieferen Schichten der Christenheit geweckt. Doch galt es auch hier in Geduld zu warten, bis „die Zeit erfüllet war", und die von Gott berufenen Werkzeuge das befreiende Wort sprechen durften.

B. Die wichtigsten Lehrer und Schriftsteller.

Als „Vater der Scholastik" wird in der Regel genannt Anselm v. Canterbury († 1109), einer der edelsten Wahrheitszeugen in vorreformatorischer Zeit. Der Gegenstand des Glaubens, die Wahrheit, ist ihm schlechterdings gegeben; die Autorität der Kirche, der Kirchenlehre und kirchlichen Tradition steht ihm unerschütterlich fest; eine Glaubenslehre durch Gründe der Wissenschaft angreifen zu wollen, gilt ihm als Vermessenheit. Aber diese seine fides ist eine fides quaerens intellectum. Der Gläubige will sich denkend Rechenschaft geben von seinem Glauben, will vom Glauben zum Erkennen, und durch das Erkennen zum Schauen fortschreiten. Andererseits glaubt er die Notwendigkeit des im Glauben Angenommenen aus der Vernunft beweisen zu können. In diesem Suchen nach Vernunftbeweisen für die christliche Wahrheit, die doch als Glaubensobjekt durch die kirchliche Überlieferung gegeben ist, liegt ein für die Scholastik überhaupt charakteristischer innerer Widerspruch, der schon bei Anselm auf bedeutsame Weise hervortritt (Hauptschriften Anselms s. KG. S. 123). Der streng realistischen Lehrweise Anselms tritt als Gegner vom nominalistischen Standpunkt gegenüber Roscelin (seit 1092). Derselbe scheint

zuerst den Ausdruck: die allgemeinen Begriffe, Gattungen, Arten seien nur flatus vocis, also reine Abstraktionen, gebraucht zu haben. Zugleich ist er einer der ersten jener skeptisch gerichteten Gegner des kirchlichen Traditionalismus, welche die Freiheit der denkenden Vernunft nachdrücklich in Anspruch nahmen. Durch seinen Nominalismus kam er insbesondere mit der kirchlichen Trinitätslehre in Konflikt. Der hier schon bedeutsam hervortretende Gegensatz zwischen dem an die Kirche gebundenen Glauben und dem freieren einseitig wissenschaftlich bestimmten Denken zeigt sich in der Folge noch viel schärfer bei Bernhard und Abälard.

Bernhard v. Clairvaux (Doctor mellifluus, † 1153) ist der „Mann des kirchlichen Lebens, der die Fahne der Kirche und ihre Autoritäten so hoch hielt, daß er jede Abweichung davon als Häresie proskribierte, aber auch, den Tiefen der mystischen Kontemplation zugewandt, nur diejenige Erkenntnis göttlicher Dinge gelten lassen wollte, die auf dem Boden eines bekehrten, geheiligten Herzens erwächst" (Thomasius). Er will nicht den reinen Traditionalismus, sondern auch eine Belebung und lebendige Aneignung der überlieferten Wahrheit; nur sucht er dieselbe wesentlich von einem mystischen Standpunkt aus, gemäß dem Motto: Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur. Sein Antipode ist Abälard (Peripateticus Palatinus, † 1142). Er läßt zwar wohl auch die Autorität von Schrift und Tradition gelten, aber er stellt neben den Glauben das Wissen, neben die göttliche Offenbarung die menschliche Vernunft, und zwar so, daß er die Wahrheit des Glaubens abhängig macht von der Demonstration der Vernunft. „Intelligo ut credam; erst muß man wissen, dann kann man glauben." Er huldigt sonach einem formalen Supranaturalismus, verbunden mit materialem Rationalismus, in anthropologischer Hinsicht mit entschiedener Hinneigung zum pelagianischen Standpunkt. Sein dialektisches Interesse und seine dialektische Kunst läßt er bis zum Übermut spielen, und zwar nicht nur im Kampf mit zeitgenössischen Gegnern, vor allem seinen platonisch-realistischen Lehrern Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon, gegenüber welchen er seinen aristotelischen Realismus (s. o.) auf siegreiche Weise zur Geltung brachte, — sondern wie sein kritisch-skeptisches Werk über den Dissensus der Väter (Sic et non) zeigt, auch den patristischen Autoritäten, ja dem Dogma selbst gegenüber. Vorwiegend kritisch gerichtet, bringt er es nicht zu einer harmonischen Anschauung; vielmehr verbindet er in sich selbst manche Widersprüche, welche er bei anderen scharf heraushebt. Hinsichtlich der Originalität und Selbständigkeit seiner „aufklärerischen Ideen" zeigt Reuter (Gesch. d. Aufkl. I, 251 ff.), daß er vielfach die Gedanken Früherer, wie Augustin, Agobard, Claudius von Turin, Fredegis, Berengar ausgesprochen; aber freilich that er das in neuer, geistreichkecker Ausführung und pikanter, bestechender Form. Er kann weder als eigentliches Genie noch als systematischer Denker gelten, übte jedoch als ausgezeichneter Lehrer und geistreicher Schriftsteller einen ungewöhnlich bedeutenden Einfluß auf seine Zeitgenossen. An grübelndem Scharfsinn wurde Abälard fast noch übertroffen von seinem geistesverwandten Jünger Gilbert de la Porrée († 1154).

Eine Vermittlung zwischen Abälards kritisch-skeptischer und Anselms und Bernhards kirchlich-gläubiger Richtung erstrebt die Schule der Viktoriner, ins-

besondere zunächst Hugo von St. Viktor († 1141). Das menschliche Erkennen hat für ihn eine bescheidenere Stellung und eingeschränktere Aufgabe als für Abälard. Die Wahrheiten der natürlichen Religion werden nach ihm von der Vernunft unterstützt, d. h. verstanden und als notwendig nachgewiesen, aber die eigentlichen und spezifisch christlichen Wahrheiten gehen über die Vernunft hinaus. Sie kommen aus der Offenbarung, sind für die Vernunft unbegreiflich, und nur eben im Glauben anzunehmen. Dagegen gibt es ein unmittelbares Ergreifen und Erkennen des durch die Vernunft nicht Erreichbaren, in der mystischen Erhebung zu Gott und Vereinigung mit Gott. Doch beherrscht diese mystische Seite bei Hugo noch nicht, wie bei den späteren Mystikern, das ganze System; sie dient bei ihm mehr nur dazu, überhaupt „die ganze Entwicklung zu beleben und zu erwärmen, und die müßige Dialektik abzuhalten". Hugo ist zugleich wichtig als einer der ersten scholastischen Systematiker (in seiner Summa sententiarum und seinem ausführlicheren Lehrsystem des Kirchenglaubens, dem Werke De sacramentis christianae fidei ll. II). Zu dauerhaft einflußreicher Geltung erhob diese systematische Darstellungsweise — nachdem Robert Pulleyn aus Oxford († 1150) in seinen Sententiarum ll. VIII sie fortzubilden versucht — der Sentenzenmeister Petrus Lombardus († 1164). Seine Sentenzensammlung (Sententiarum ll. IV) wurde nicht nur das Vorbild für unzählige andere Werke gleichen Titels, sondern auch gleichsam das Schul- und Lehrbuch der Scholastik, der klassische Text, an dessen Kommentierung die ganze Reihe der folgenden Scholastiker, auch die größten nicht ausgenommen, wetteifernd sich versuchte.

In ihrer zweiten Periode (13. Jahrhundert) erklimmt die Scholastik ihren Höhepunkt. Von einflußreicher Bedeutung wird die um den Beginn des Zeitraums unter Vermittlung arabischer Gelehrter (Avicenna, Averroes ꝛc.) sich verbreitende Kenntnis der Schriften des Aristoteles. Die Haupterzeugnisse der Scholastik dieser Periode, bald eigentliche Kommentare zum Sentenzenwerk des Lombarden, bald selbständiger konstruierte theologische Lehrsysteme oder Summae, charakterisieren sich durch die beträchtliche Gelehrsamkeit, mit der alles Mögliche in die Untersuchung hereingezogen wird und durch den gleich subtilen wie unermüdlichen Scharfsinn, womit die Gründe für und wider aufs Genaueste erörtert, alle Gesichtspunkte aufgesucht, alle Möglichkeiten erschöpft und erwogen werden, um so die endliche lehrhafte Entscheidung zu gewinnen. Erst durch diese Behandlungsweise wird jetzt das spezifisch katholische Dogma in seiner vollen Eigentümlichkeit zu wahrhaft adäquatem Ausdruck gebracht. So hat Alexander von Hales (Doctor irrefragabilis oder Theologorum monarcha, † 1245) in seiner großen Summa theologica mehrere der extrem katholischen Bestimmungen eingeleitet (vgl. unten C). Albertus Magnus (doctor universalis, † 1280) bethätigte neben eminentem scholastischem Scharfsinn und Tiefsinn umfassende naturwissenschaftliche Kenntnisse, die ihn dem Volk als Schwarzkünstler verdächtig machten, während sie für die Folgezeit von vielfach anregender Wichtigkeit geworden sind. Größer noch, jedenfalls zu größerem Ansehen und Einflusse gelangt, steht sein Schüler, Thomas v. Aquino da (Doctor angelicus, geb. 1225 oder 1227, † 1274), jedenfalls der geschickteste, in formaler Hinsicht vollendetste Systematiker der Scholastik. Seine drei Hauptwerke sind der Kommentar zu den Sentenzen

des Lombarden, die vier Bücher de veritate fidei catholicae contra gentiles, und die Summa theologiae. Die letztere zerfällt in drei Teile; der erste handelt von Gott als dem vollkommensten Wesen und von dem, was er durch seine Allmacht hervorgebracht hat; der zweite (eingeteilt in prima secundae und secunda secundae) behandelt die Lehre vom Menschen als dem Ebenbild Gottes und seinem sittlichen Thun, bietet also im Anschlusse an die anthropologischen Dogmen zugleich eine Ethik; der dritte, vom Verfasser unvollendet hinterlassene, aber später aus seinem Sentenzenkommentar ergänzte Teil handelt von Christus, den Gnadenmitteln der Kirche und dem Ziele des ewigen Lebens, zu dem der Mensch gelangen soll. — Thomas zeigt den Standpunkt der Scholastik in betreff des Verhältnisses von Wissen und Glauben auf besonders charakteristische Weise. Das Höchste ist ihm das Erkennen Gottes, das Wissen; aber nur die allgemeinen religiösen Wahrheiten sind der irdisch-menschlichen Vernunft erreichbar, darüber hinaus muß die Offenbarung führen. Doch darf kein Widerspruch sein zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie. Die philosophischen Wahrheiten enthalten die Vorbereitung (praeambula) der Glaubenswahrheiten, die natürliche Vernunft muß dem Glauben subservire, muß die Glaubenswahrheiten erläutern und verteidigen. Es tritt hierbei deutlich hervor, wie den materiellen Inhalt des Systems nicht nur der kirchliche Glaube bildet, sondern wesentlich auch die eigenen teils aus Plato und Aristoteles, teils aus Augustin und dem Areopagiten gewonnenen spekulativen Grundgedanken des Scholastikers. Und wenn nicht geleugnet werden kann, daß dem Gottesbegriff des Thomas, sowie seiner Anschauung vom Verhältnis Gottes zur Welt ein gewisser pantheistischer, akosmistischer Zug inne wohnt, der in manchen Konsequenzen seines Systems zu Tage tritt, so ist ja eben dieser unvermittelt gebliebene Widerspruch, diese nicht zu Ende geführte Dialektik charakteristisch für die Scholastik überhaupt, welche bei ihrem Streben nach Unterordnung des Glaubens unter das Wissen, des Dogmas unter die Wissenschaft, immer wieder aufs Neue in Gefahr kommt, das Verhältnis vielmehr umzukehren und das Wissen über den Glauben zu stellen, die Vernunft über das Dogma entscheiden zu lassen.

In dem Doctor seraphicus Bonaventura (geb. 1221, † 1274), verband die Scholastik sich wieder enger mit der Mystik. An die tiefsinnige Spekulation der Viktoriner, bes. Richards von St. Viktor (des Magnus Contemplator, † 1173) anknüpfend, bethätigt er ein warmes religiöses Interesse und einen praktisch gerichteten Sinn, in Verbindung mit sinnigen poesievollen Konzeptionen; eine edle, ansprechende Erscheinung, aber von weniger eingreifender Bedeutung für den Entwicklungsgang der Scholastik. Seine Hauptwerke sind zwei theologische Handbücher, das Centiloquium (dogmatische Propädeutik) und das Breviloquium (spezielle Dogmatik); ferner ein Kommentar über die Sentenzen, nebst einer Reihe mystischer Traktate (Itinerarium mentis ad Deum etc.).

Dem Thomas trat als wichtigster, scholastischer Gegner der um ein Menschenalter jüngere franziskanische Theologe Johannes Duns Scotus, (Doctor subtilis geb. um 1274, † 1308) gegenüber. Der Gegensatz zwischen beiden läßt sich mit Dorner in Kürze dahin bestimmen, daß, wenn Thomas noch mehr geneigt war, die Notwendigkeit in Gott hervorzuheben, Duns über-

wiegend die Freiheit betonte; während jenen das Allgemeine interessierte, blieb Duns mit Vorliebe bei der Betrachtung des Einzelnen stehen; während Gott und Welt bei Thomas in einem mehr substanziellen Verhältnis stehen, betont Duns überwiegend die freie Kausalität Gottes. Überall zeigt Scotus mehr Interesse für das Konkrete, Einzelne, Persönliche; er vertritt mehr den Standpunkt des Willens, betont stärker die Fähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen, — indem er die Unerkennbarkeit des Göttlichen nicht zugibt, welche Thomas, dem Areopagiten folgend, ausgesprochen hatte, — freilich betont er ebenso auch in starkem positivem Supranaturalismus die göttliche Erleuchtung, die notwendig dem menschlichen Erkennen entgegenkommen müsse; wie ihm denn eben in der Theologie die höchste, umfassendste Erkenntnis gegeben ist. Wenn er die Freiheit Gottes in seinem Verhältnis zur Welt nachdrücklich hervorhebt, so wird sie ihm auch geradezu zur Willkür, so daß die Welt fast nur Zufälligkeit und ihre Gesetze als zufällig willkürliche erscheinen; womit auch seine entschieden pelagianisierende Haltung auf anthropologisch-ethischem Gebiete und sein Eintreten für die Immaculata conceptio Mariae zusammenhängt. Duns ist noch Realist (in re), aber er neigt bereits zum Nominalismus hin, der dann in der dritten Periode der Scholastik mehr und mehr die Oberhand gewinnt, und zu ihrer Auflösung führt.

Aus dieser dritten Periode sind hervorzuheben: Durandus de S. Porciano (doctor resolutissimus, † 1334), ein vom thomistischen Realismus zum Nominalismus überlenkender Theologe; Guilielmus Occam († 1347 oder 1349), genannt Venerabilis inceptor oder Princeps nominalium, als der erste Lehrer des 14. Jahrhunderts, der wieder offen den Nominalismus (freilich in mehr modifizierter Form, als „Terminalismus" [Prantl]) vortrug. Die Allgemeinbegriffe haben nach ihm keinerlei Realität, sie sind nur subjektive Denkformen, Fiktionen, Abstraktionen; damit ist die Möglichkeit eines wirklichen, beweisenden Erkennens des Übersinnlichen faktisch geleugnet. Das Denken erscheint nicht im stande, über das vom Offenbarungsglauben Gewußte hinaus etwas zu beweisen; vielmehr kann von allem, was die Vernunft über das übersinnliche Bereich sagt, auch das Gegenteil wahr sein. Es scheint hieraus ein absoluter Skeptizismus als unvermeidliche Folgerung sich zu ergeben; doch zieht Occam vielmehr die Konsequenz auf die alleinige und absolute Autorität der Kirche und der heiligen Schrift, an welche der Glaube einzig sich zu halten habe. Ob dies so ganz ernst gemeint war? In der stets wiederkehrenden, mit großer Geflissentlichkeit ausgesprochenen Unterwerfung unter die Autorität der Kirche scheint eine Ironisierung seines eigenen Skeptizismus zu liegen; ein leiser Spott „über die Irrationalität des Glaubens, zugleich aber auch ein kräftiger Drang, aus dieser abgestorbenen Welt herauszukommen" (Landerer). Occam ist es, der den Satz der späteren Dialektik einleitet, daß etwas theologisch wahr und zugleich philosophisch falsch sein könne und umgekehrt: den berüchtigten Satz von der zwiefachen Wahrheit, mit welchem die Scholastik des sinkenden Mittelalters sich selbst ihr Todesurteil gesprochen. Occams zersetzende und zerwühlende, die Widersprüche aufdeckende Dialektik hat übrigens zugleich eine für die kirchliche Autorität und die kirchenpolitischen Ansprüche des Papsttums gefährliche Wirkung. Es ist ein frischer, unabhängiger, reformatorischer Geist, der durch seine Schriften kirchenpoliti-

chen Inhalts weht, und ihn oft in überraschender Weise als einen Vorläufer der Reformation und modernen Weltanschauung erscheinen läßt. Recht aufgegangen freilich ist die von dem englischen Franziskaner ausgestreute Gedankensaat erst im Zeitalter der Reformation durch den letzten Occamisten, den „Venerabilis inceptor einer neuen Kirchenzeit, Martin Luther“ (Wagenmann). Als der letzte Scholastiker wird gewöhnlich aufgezählt Gabriel Biel († 1495), ein Nominalist wie Occam. Aber die Mäßigung, womit er und einige andere im 15. Jahrhundert den scholastischen Standpunkt festhielten, sowie die verschiedenen Versuche zu möglichster Reinigung desselben bei Festhaltung seiner Grundform waren außer stande, den zunehmenden Verfall aufzuhalten. Aus der Reihe biblisch-praktischer (und natürlich-theologischer) Opponenten wider die Scholastik nennen wir als in dogmengeschichtlicher Hinsicht besonders belangreich: Johann v. Salisbury († 1180); Walter v. St. Viktor (um dieselbe Zeit); Petrus Cantor († 1197); Roger Baco genannt Dr. mirabilis als Inhaber eines staunenswerten Naturwissens († 1292). Aus den letzten Zeiten des Mittelalters gehören hieher Raymund v. Sabunde in Tolosa (um 1436), der mit seiner theologia naturalis einen interessanten Versuch macht, die Lehre des Christentums aus der Offenbarung Gottes in der Natur (mittelst Deutung des „liber creaturarum“ durch den liber Scripturae S. und umgekehrt) zu begründen und zu erweisen, aber auf diesem Wege doch keine tiefere reformatorische Wirkung hervorgebracht hat; sowie Nicolaus Cusanus († 1464; vgl. oben S. 150), ein spekulativ reichbegabter mystischer Naturtheologe, der die Scholastik vom Boden einer wenig klaren Erneuerung des Neuplatonismus und Areopagitismus aus bekämpfen wollte. Als vorzugsweise wichtige mystische Theologen des ausgehenden Mittelalters sind, nächst der oben schon hervorgehobenen Reihe deutscher (meist dominikanischer) Mystiker des 14. Jahrhunderts wie Ekkart, Tauler, Suso 2c. (oben A, S. 327) noch zu nennen: Joh. Gerson, Kanzler der Pariser Universität (Doctor christianissimus, † 1429), wichtig durch seine Versuche, die Grundgedanken der Mystik der Viktoriner wissenschaftlich fortzubilden und zu systematisieren, auch teilweiser kritischer Gegner der Scholastik, von der er aber doch nicht ganz loskommt (schrieb u. a.: Considerationes de theol. mystica; De consolatione theol. ll. IV.; De perfectione; De meditatione etc.); Thomas Hamerken v. Kempen (Malleolus, † 1471), tiefsinniger praktisch-asketischer Schriftsteller, besonders einflußreich durch seine ll. IV de imitatione Christi (oben S. 148 und 162); Dionysius der Karthäuser († 1471) und Luthers Ordensvorgesetzter und geistlicher Vater Joh. Staupitz († 1524).

Unter den evangelisch-vorreformatorischen Gestalten sind für den Gang der christlich-kirchlichen Lehrbildung die wichtigsten: John Wiclif († 1384), ein würdiger Inhaber seines Ehrenbeinamens „Doctor evangelicus“ kraft seiner von entschieden evangelischer Gesinnung getragenen Opposition gegen die Gewalt des Papstes und der Kirche, seines kühnen Auftretens gegen eine Reihe römisch-scholastischer Irrlehren und Mißbräuche und seiner bedeutenden Verdienste um Herstellung einer Bibelübersetzung. Seine Stellung hat (wie schon die seines Lehrers und Vorgängers Thomas de Bradwardina, Erzbischofs v. Canterbury, † 1349) zu ihrem Mittelpunkt den Glauben an die absolute Prädestination. Philosophisch ist Wiclif demgemäß strenger

Realist, hängt übrigens trotz der Entschiedenheit seines Auftretens gegen einzelne scholastische Lehren (z. B. die Transsubstantiation, die sakramentale Siebenzahl ꝛc.) doch noch wesentlich mit der Scholastik zusammen. An Wiclif schließt sich an Johannes Hus († 1415). Seine vorreformatorische Bedeutung beruht vor allem auf seiner freisinnig-spiritualistischen Lehre von der Kirche und Prädestination sowie darauf, daß er die Autorität der Schrift an die Spitze stellt; im übrigen, namentlich in der Sakramentslehre, entfernte er sich nicht ganz so weit von der kath. Tradition als Wiclif. Derjenige endlich, der unter den „Vorreformatoren“ am nächsten der Reformation gekommen ist, auch von deren Vorkämpfern selbst als ihr unmittelbarer Vorgänger anerkannt wird, ist Joh. Wessel (vgl. S. 328).

Auch die griechische Kirche des Mittelalters hat ihre Scholastik und Mystik, beide mehrfache Anklänge an die gleichnamigen Lehrformen des Abendlands darbietend, aber freilich minder reich an großen Erscheinungen und an produktiver Mannigfaltigkeit der Richtungen und Bestrebungen. Zu ihren bedeutendsten Scholastikern gehören: Euthymius Zygadenus († c. 1118), auch tüchtiger biblischer Exeget, auf dogmatisch-polemischem Gebiete Verfasser einer *πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, „ein fortgesetzter Epiphanius, nur viel steifer, äußerlicher und unselbständiger gehalten“ (Gaß); Niketas Akominatus (Choniates, † c. 1206), dessen *θησαυρὸς ὀρθοδοξίας* ein ähnliches Werk wie das des Euthymius, aber bedeutender und dogmatisch gehaltvoller ist. Interessant ist ferner Nikolaus v. Methone († in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhdts.) der die Anschauungen des Areopagiten teilweise fortzubilden sucht und in der Lehre vom Werk Christi ein etwas vereinfachtes Gegenstück (ob vielleicht Nachbildung?) zu Anselms Erlösungstheorie bietet. Unter den Mystikern ist der originellste Nikolaus Kabasilas (gest. um 1370). Sein Hauptwerk: *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* handelt vom Bunde der Seele mit Christo oder vom geistlichen Leben, wie dasselbe durch die Mysterien (Taufe, Myron und Abendmahl) in dem Gläubigen gepflanzt, aber dann auch durch den menschlichen Willen in ethischem Prozeß vollendet werde. Auch bei ihm sind anselmische Anklänge zu erwähnen, die seine Theorie von der versöhnenden Menschwerdung Christi darbietet. Ein nicht unbedeutender mystischer Schriftsteller ist auch der ungefähr gleichzeitige Demetrius Kydonius v. Creta († 1384), sowie ferner der etwas jüngere Symeon, Erzbischof v. Thessalonich (um 1400), Verfasser von Schriften über die 7 Sakramente, über den Glauben und die Riten der Kirche ꝛc.

C. Einzelne Hauptlehren.

Die kirchliche Tradition war für die mittelaltrige Kirche selbstverständlich von hervorragendem Ansehen. Die scholastische Wissenschaft hat einen wohlbegreiflichen Respekt vor der Tradition; sie ist darauf gerichtet, den traditionellen Glauben und das Ansehen der Tradition zu rechtfertigen. Andererseits freilich liegt in der Scholastik selbst ein Prinzip, das sich gegen die kirchliche Tradition kehren und dieselbe bekämpfen kann. Das tritt heraus nicht nur in Abälards Sic et non, sondern auch in der Dialektik des Lombarden, (über die wiederholten Angriffe gegen dieselbe s. oben S. 128, 4); später in der Auflösung des Autoritätsstandpunktes durch Duns Scotus und

besonders durch Occam. Auch die Mystik, obgleich sie zunächst kirchlich sein will, enthält ein Prinzip, das auf Emanzipation von der kirchlichen Tradition führen muß und welches besonders heraustritt bei ihren spiritualistisch gerichteten Vertretern, welche das innere Wort, den Trieb und die Regierung des Geistes auf Kosten der kirchlichen Autoritäten betonen. Am stärksten zeigt sich diese Opposition gegen den kirchlichen Traditionsbegriff bei den häretischen Parteien (Albigenser, Waldenser) sowie bei den evangelischen Vorreformatoren. Ein Wessel z. B. will „mit der Kirche" glauben, aber nicht „an die Kirche", d. h. nicht an ihre alleinige Autorität, sondern eben an den heiligen Geist und an die Schrift.

Im übrigen fassen wir hier nur diejenigen Lehren ins Auge, welche in dieser Periode erst ihre vollendende Ausbildung erhalten haben, oder doch für die Scholastik in hervorragender Weise charakteristisch sind. Es sind das die Lehren vom Werk Christi, von der Heilsordnung und von der Kirche und den Sakramenten. Wir haben diese Stücke bei den früheren Perioden noch nicht berührt, weshalb ihnen hier jeweilig ein kurzer Rückblick zu widmen ist.

I. Die Scholastik ist die klassische Zeit für die Ausbildung der Lehre vom **Versöhnungswerk Christi.** In der alten Kirche war das hohepriesterliche Werk vielfach angesehen worden unter dem Gesichtspunkt der Erlösung aus der Gewalt des Teufels. Die Dämonologie hatte ja überhaupt große Wichtigkeit. Aus der Gewalt des Teufels, welchem die Menschheit verhaftet ist, befreit Christus, der sein Leben als Lösegeld gibt. Es wird dies, besonders im Anschlusse an Ausdrücke des Origenes so dargestellt, als sei dabei der Teufel betrogen worden, weil er (den auferstehenden) Christus nicht behalten konnte; dieser Betrug wird damit gerechtfertigt, daß ja der Teufel zuerst einen Betrug verübt habe. Einzelne Lehrer, Gregor v. Nyssa, Ambrosius, Ruffin, zum Teil auch Augustin und besonders Gregor d. Gr. (Moral. in Job. l. 33) beschreiben diesen Handel mit dem Teufel mit vieler Phantasie, in fast dramatisch-mythologischer Weise, ohne übrigens das ganze Erlösungswerk sich in ihm konzentrieren zu lassen (vgl. Bestmann in der Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1882, S. 89, ff.).

Neben dieser seltsamen Gedankenreihe wird aber auch die mystische Theorie ausgeführt, daß die gesamte menschliche Natur in Christus und durch Christus hergestellt, geheiligt und pneumatisch vollendet werde; durch den menschgewordenen Logos werde das ganze menschliche Geschlecht zu Gott erhoben rc. Hiebei wird der Gesichtspunkt, daß auch eine Befreiung von der Sündenschuld, eine Versöhnung notwendig ist, mehr oder minder bei Seite gesetzt. Athanasius nun redet von einem angemessenen Ersatz, einem an Gott zu entrichtenden Äquivalent (*κατάλληλον*), wodurch der Mensch vom Tode befreit werde; dieser Ersatz sei der Tod Christi, sofern Christus wegen seiner Einheit mit dem göttlichen Logos der Notwendigkeit des Sterbens nicht unterworfen war. Andere sprechen auch schon den Gedanken aus, Christus sei für uns gestraft worden, habe ein Strafleiden auf sich genommen, das nicht er, sondern wir schuldig waren (Cyrill, Hilarius, Ambrosius); das Leiden Christi habe daher einen unendlichen Wert. So sehen wir die Elemente der späteren Lehrentwicklung schon in der patristischen Epoche vorhanden, aber freilich erst

im Keim, noch nicht in ausgebildeter Theorie. Die letztere bringt nun die scholastische Periode, und zwar auf besonders tiefsinnig geniale Weise durch Anselmus (Cur Deus Homo). Sein Gedankengang ist folgender: Gotte als dem höchsten Herrn gebührt die höchste Ehre; diese wird ihm menschlicherseits erwiesen durch Gehorsam, entzogen durch Ungehorsam. Eine Verletzung seiner Ehre kann Gott nicht dulden, er muß seine Ehre herstellen; das Geschöpf muß entweder ihm Genugthuung leisten (satisfacere) oder Strafe leiden; die erstere könnte darin bestehen, daß der Mensch eine Leistung darbrächte, die nicht seine Pflicht ist. Gott wählt nun von den zwei möglichen Wegen der satisfactio oder der poena den ersteren, weil er die Menschen, welche er geschaffen hat, nicht wieder vernichten will und — hier tritt ein eigentümlich kühner, aus Augustins Schrift vom Gottesstaate stammender, vor Anselm auch schon von Erigena spekulativ verarbeiteter Gedanke herein — weil die Zahl der gefallenen Engel durch erlöste Menschen ergänzt werden soll. Die satisfactio nun muß etwas sein, wozu der Mensch nicht verpflichtet ist, und das doch mehr ist, als was der Mensch durch die Sünde Gott entzogen hat. Da nun der Mensch alles, was er je leisten kann, Gott schuldig ist, und da jede einzelne Sünde (also noch vielmehr alle zusammen) schon den Wert der ganzen Welt übersteigt, so kann der Mensch diese satisfactio nicht leisten. Nur ein Gottmensch kann sie leisten, wie Christus (ein Gott muß es sein, weil die satisfactio größer sein soll, als alle Welt, und das ist nur Gott; aber ein Gottmensch muß es sein, denn der Mensch ist es ja, der die satisfactio schuldig ist). Die satisfactio Christi besteht also darin, daß Christus sich selbst oder etwas von sich Gott zur Ehre geben muß, wozu er als Geschöpf nicht verbunden wäre. Den Gehorsam seines Lebens ist er schuldig zu geben, aber den Tod ist er nicht schuldig, und so kann er den Tod Gott zum Opfer, Gott zur Ehre geben. Damit erwirbt er sich ein besonderes Verdienst. Für sich selbst braucht er dieses Verdienst nicht; aber damit seine That nicht zwecklos sei, muß er das Verdienst andern zukommen lassen können, und so machte Christus seine Brüder zu Erben seines Verdienstes. So wird die Sünde vergeben, und die Ehre Gottes hergestellt. Durch den Glauben bekommt dann der Mensch Teil an dem Verdienst Christi. So interessant diese geschlossene Ausführung Anselms ist, so wird doch mit Recht vom evangelisch-soteriologischen Standpunkte aus manches gegen sie eingewendet, hauptsächlich das, daß Anselm gleichsam aus der kriminalrechtlichen Betrachtung in die zivil- und privatrechtliche übergeht, womit der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit seine objektive Bedeutung verliert. Der ganze Vorgang wird ihm zu einem Privathandel, einer willkürlichen Privatentschädigung an Gott. Die Theorie Anselms leidet überhaupt an dem Fehler, daß es in ihr zu keiner gehörigen ethischen Vermittlung kommt, sie trägt einen äußerlich-juridischen Charakter, hat aber andererseits vor der Mehrzahl ihrer älteren kirchlichen Vorgängerinnen das voraus, daß sie das ganze Versöhnungswerk mit besonderem Ernste unter den Gesichtspunkt einer Schuld stellt, deren Sühnung dem gottmenschlichen Mittler obliegt (vgl. einerseits Ritschl, Jahrb. f. d. Th. 1860, 584 ff. und Rechtf. und Vers. Bd. I, andererseits Thomasius, Christi Person und Werk III, 216 ff., und bes. Cremer, Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs, Theol. Stud. und Kritiken 1880).

Schon Abälard kritisierte die Anselmsche Lehre von der Genugthuung, ie überhaupt die Idee eines Gotte dargebrachten Lösegelds. Er fragte: rum konnte Gott nicht einfach vergeben? wozu bedurfte es das Blut eines schuldigen, um so vielen Schuldigen zu verzeihen? Seine Lehre geht vielhr dahin, daß Gott in der Menschwerdung und in dem Leiden Christi ne Gnade und Liebe bekunde, welche nun im Menschen volle Gegenliebe erke, so daß derselbe, durch Christi Vorbild belehrt, die Sünde in sich überıde. Damit verbindet Ab. den Gedanken, daß Christus, der Gerechte, für bitte, und durch seine, eines Gerechten und Vollkommenen, Fürbitte uns rzeihung und Erlösung verschaffe. Während es also bei Anselm ein obtiver Prozeß zwischen Gott und Mensch ist, verlegt Abälard den Vorgang das rein menschliche, subjektiv-psychologische Gebiet. Die einseitig hohe rtschätzung, welche Ritschl (a. a. O.) für diese Lehre hat, haben Cremer a. O.), Kreibig (s. S. 345), Dorner (Glaubenslehre II, S. 551) und ane zurückgewiesen.

Von den übrigen Scholastikern kommen einige auf die altkirchliche Herziehung Satans wieder zurück (Bernhard, Hugo, der Lombarde — die beiden teren jedoch unter gleichzeitiger Geltendmachung auch einer mehr ethischen trachtungsweise, ähnlich der Abälardschen). Unter dem hauptsächlichen ichtspunkt von Verdienst und Genugthuung betrachtet Thomas die Leistung risti; jene beiden ergänzen einander, sofern durch die satisfactio die Schuld Menschen aufgehoben, durch das meritum die positive Gnade erworben d, wodurch dann — das ist das pelagianisierende Moment dabei — dem nschen die Möglichkeit gegeben wird, sich selbst nun Verdienst zu erwerben. on bei Thomas ist die satisfactio Christi nicht eigentlich notwendig, ist nur passend (conveniens). Duns Scotus endlich, der Urheber der hen und äußerlichen Acceptationstheorie, gibt die Notwendigkeit der satistio ganz auf; er läugnet die Unendlichkeit der Schuld ebenso, wie die ndlichkeit des Verdienstes Christi. Nur ex gratuita Dei acceptatione sei selbe doch hinreichend; denn Gott habe (vgl. über seinen abstrakten Gottesriff S. 332) die freie Machtvollkommenheit, es so anzunehmen und gelten lassen.

II. Wir wenden uns zu einem Blick auf die Lehren von **Rechtfertigung Wiedergeburt.** Die Veräußerlichung und pelagianische Trübung der biblin Lehre von Rechtfertigung und Wiedergeburt erreicht in unserer Periode n höchsten Grad. Aber sie datiert schon aus der altkirchlichen Zeit. Eigent- sofort nach dem apostolischen Zeitalter wurde unter der Einwirkung des aistisch-gesetzlichen Geistes die Tiefe der paulinischen Gedanken von Glaube Gerechtigkeit nicht mehr recht verstanden. Mit dem Erstarken des kathohen Kirchenbegriffs, mit dem Steigen der kirchlichen Autorität und ihrer sprüche trat schon in jener Zeit in Geltung, was Schleiermacher als das rakteristische des katholischen Standpunkts bezeichnet (Chr. Gl. § 24): daß nlich das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig wird von seinem chältnis zur Kirche. Die Kirche ist ja die reale, sichtbare Gnadenanstalt, allgenugsame Spenderin des Heils; so wird denn der Glaube an Christus Anerkennung der Kirche und zum Bekenntnis ihrer Lehre, zum Gehorsam en ihre gesetzliche Autorität. Freilich werden Buße nnd Glauben auch

von den Vätern als Bedingungen des Heils ausgesprochen, aber beide wesentlich mit der Taufe in Verbindung gebracht. In dieser kommt der Mensch in eine neue Stellung zu Gott; aber nun soll er gute Werke thun, teils um dadurch die Seligkeit zu erlangen, teils um die nach der Taufe begangenen Sünden zu tilgen. Schon wird auf diese guten Werke, und namentlich das Leiden des Martyriums, der Begriff des Verdienstes angewendet; beim Pastor Hermae taucht schon der Gedanke einer überverdienstlichen Leistung auf (*δόξαν περισσοτέραν περιποιεῖν*). Die guten Werke gelten demnach nicht als die organische Entfaltung des Glaubens, sondern sie kommen äußerlich, mechanisch, arithmetisch zu demselben hinzu. Der Begriff des Glaubens aber wird einseitig theoretisch oder historisch gefaßt, er wird, unter zunehmender Verkennung seines Wurzelns in innerlicher Herzenshingabe an Christum, zur äußerlichen Anerkennung der kirchlichen Lehre und zum Einverständnis mit derselben. — Auch ein Augustin partizipiert an dieser veräußerlichten und verkümmerten Fassung des Glaubensbegriffes. Derselbe dringt allerdings viel tiefer in die paulinischen Gedanken ein; auch hatte er ja persönlich die vergebende, rettende und beseligende Macht der Gnade aufs reichste erfahren, und seine ganze Lehre enthält viele evangelische Elemente. Aber diese Elemente werden stark zurückgedrängt, ja fast erdrückt durch das Übergewicht des katholischen Kirchenbegriffs, der bei ihm alles beherrscht. Die Kirche ist ihm die einzige Heilsanstalt und Heilsvermittlung, das Verhältnis zu Christo ist an die Kirche gebunden; der Glaube wird dadurch zur kirchlichen Rechtgläubigkeit. Durch die Taufe wird uns die Wiedergeburt zu teil; diese wiedergebärende Taufe ist aber schon Kindertaufe; für die nach der Taufe begangenen Sünden hat Genugthuung von seiten des Menschen einzutreten und da wird das Thun des Menschen als ein Verdienst betrachtet, welches Gott belohnt. Freilich, weil das Gute aus der Gnade herkommt, belohnt Gott eigentlich seine eigenen Gaben und Werke; — aber wie sollte und konnte dieser Gedanke vor Mißverständnis bewahrt werden? — Der historische Pelagianismus hatte allerdings eine noch weit äußerlichere und einseitig gesetzliche Anschauung von den Aufgaben und Grundfaktoren des christlichen Lebens durchgeführt und lehrhaft ausgesprochen, wobei der Begriff der Gnade fast ganz aufgehoben, der Glaube rein theoretisch gefaßt, eben darum eine rechtfertigende Kraft ihm für sich allein abgesprochen wurde, dagegen aber die Werke der Liebe und Gnade als rechtfertigend verlangt wurden und ihnen Verdienst zugeschrieben wurde. Die Lehrentscheidungen im zweiten Viertel des 6. Jahrh. erkannten allerdings theoretisch die augustinischen Lehren an; praktisch und faktisch aber drang der Pelagianismus, besonders unter Gregors d. Gr. und der folgenden Päpste Einfluß, mehr und mehr in Leben und Lehre der Christenheit ein. Die Rechtfertigung wurde so nachgerade ganz zu einer physischen oder magischen Gerechtmachung (transmutatio de statu injustitiae ad statum justitiae), zu einer infusio gratiae, welche zugleich die remissio peccati in sich schließt. In der infusio gratiae wird der Glaube auf Gott hingerichtet, aber zugleich zu dem an sich nur theoretischen Glauben die ihn erst lebendig und wirksam machende Liebe hinzugegeben (fides caritate formata), wodurch die justificatio sich erst vollendet. Mit Hilfe der ihm geschenkten Gnade kann sich nun der Mensch Verdienste erwerben. — Thomas v. Aquin unterschied dabei: sofern diese

Verdienste von der göttlichen Gnade ausgehen, müßten sie merita de condigno genannt werden, Verdienste im vollkommenen Sinn, die aber eben nicht Sache des Menschen sind; sofern sie vom menschlichen Willen ausgehen, könnten sie aus Billigkeit, de congruo, doch auch merita genannt werden. Natürlich blieb man bei dieser feinen Distinktion nicht stehen. Bald wurde daraus der Satz, daß das meritum de congruo das die justificatio vorbereitende Thun des Menschen und das meritum de condigno das Verdienst des schon in der Gnade, im Justifikationsprozeß stehenden Menschen sei. Dazu kamen dann noch die consilia evangelica und die überverdienstlichen Werke. Am traurigsten machte der kirchliche Pelagianismus sich breit in dem, gegenüber seinem eigentlichen Sinn und Zweck ganz zur Karrikatur gewordenen Bußwesen. Die Buße ward aus echter μετάνοια zu einem äußerlichen Werk. Den Gipfel der Äußerlichkeit bildete der Ablaß. Ursprünglich allerdings nur Erlaß der im Bußsakrament angesetzten Kirchenstrafen durch Vertauschung mit anderen verdienstlichen Leistungen oder mit Geldabgaben, wurde er allgemach zum Erlaß der Strafen der Sünde als solcher in diesem Leben sowohl wie im Fegfeuer des Zwischenzustands; und schließlich ward daraus — namentlich in der Anschauung des Volks — einfach die Vergebung der Sünden. Alexander von Hales war es, der zuerst diesen Mißbrauch mit der Theorie von dem thesaurus meritorum, dem angesammelten Kapital der durch Christus und die Heiligen erworbenen Verdienste, die nun der Papst als Bankhalter den einzelnen Bedürftigen zuwenden kann, zu decken wußte und selbst ein Thomas gab seine Dialektik hiezu her. Allerdings sollte mit dem Ablaßnachsuchen auch wahre Reue verbunden sein, aber die rohe Masse setzte sich hierüber leicht hinweg. In so unsittlicher Verkehrung endete in der spätmittelalterlichen Praxis und Theorie ein an sich ernster und tiefsittlicher Gedanke des Christentums! Es ist gerechte Vergeltung, wenn die Reformation gerade von hier ihren Ausgang nahm.

So die Scholastik. Fragt man, ob etwa die Mystik der Wahrheit der Rechtfertigungslehre näher gekommen sei und ihre Tiefe richtiger verstanden habe, so begegnet man bei denjenigen Mystikern, die im wesentlichen noch auf dem Boden der kirchlichen Lehre und Anschauung bleiben, neben warmer innerlicher Frömmigkeit im Grunde doch auch wieder dem Pelagianismus der Heilsaneignung. Das eigene Thun, die Virtuosität im Erfahren asketischer Zustände, der mystische Stufengang wird in selbstgerechter Weise hochgeschätzt, zum Teil wird gerade dafür ein besonderes Verdienst in Anspruch genommen. Aber allerdings stehen solche einfachfromme Mystiker (wie Tauler, Suso, Thomas v. Kempen), die das Leben in Christo und mit Christo betonen und das Heilsleben, statt es mit der Kirche in zahlreiche einzelne Stufen und Stücke zu zersplittern, vielmehr möglichst einheitlich und zentral auffassen, bedeutungsvoll da, als erste Keime einer tieferen und lautereren Glaubens- und Lebensrichtung. Daß ein anderer Geist hier lebte, bezeugt Luthers bekanntes Urteil über die „deutsche Theologie". Indessen geht eine reinere, dem Protestantismus verwandtere Auffassung der Heilsaneignung doch auch durch die scholastische Entwicklung hindurch. Anselms Meditationen, die erbaulichen Schriften eines Thomas Aquin, Albertus &c. enthalten manches, was anders lautet und tiefer gerichtet ist, als der äußerliche Weg der Selbstgerechtigkeit,

den die meisten Kirchenlehrer zeigten. Dabei haben selbst im engeren Sinn als „Vorreformatoren" bezeichnete Männer von dem „Reformatorischen" entweder nur das Negativ-Polemische (Opposition gegen das Papsttum und die katholische Kirche im Prinzip, oder gegen einzelne Mißbräuche desselben) oder das Formale (Betonung des Schriftprinzips), während im Materialen, also gerade in der Hauptsache, keiner zum neuen Wahrheitsprinzip vollständig durchdringt. Wohl am nächsten der Reformation steht Wessel. Das Negative, daß der Mensch durch Werke nicht gerecht werde, betont er jedenfalls energisch genug. Nach der positiven Seite ruht ihm die Rechtfertigung auf dem Verdienst Christi, ist bedingt durch den Glauben als Organ, aber zugleich auch — durch die rechtfertigende Liebe; hierin huldigt doch auch er der katholischen Anschauung, obschon in manchen Aussprüchen der bevorstehenden evangelischen Wendung so nahe kommend, als es für einen auf katholischem Boden Stehenden überhaupt möglich war. Ritschl spricht (Rechtf. u. Vers. I § 20. S. 121) die Vermutung aus, daß gegen Ende des 15. Jahrhunderts ein allgemeiner Rückgang auf den augustinischen Orientierungspunkt der religiösen Stimmung — da das Bewußtsein von der Sündhaftigkeit stärker, das Vertrauen auf Verdienste geringer und das Bedürfnis nach sündenvergebender Gnade größer war — begonnen habe, der mit dem Sinken des Kredits der mönchischen Werkheiligkeit sowie mit dem Verschwinden der nominalistischen Schule zusammentraf, und daß insbesondere die Richtung der Wittenberger Theologen auf Augustin ursprünglich nur ein Glied in jener Gesamtbewegung der Kirche war. Interessant genug ist diese Mutmaßung auf jeden Fall; aber noch bedarf es reichlicherer Nachweise, als die von Ritschl gebotenen, um ihr bestimmtere Gestalt zu geben.

III. Die Lehre von der **Kirche** wird von den wichtigsten Lehrern des Mittelalters gar nicht ausdrücklich im Zusammenhang der übrigen Dogmen abgehandelt, bildet aber gleichwohl das allen anderen zu Grund liegende Thema. Die herrschende Anschauung war, daß alle Wahrheit und alles Heil in der sichtbaren römischen Kirche, zuoberst im Papst konzentriert sei. Mit ungeheuerer, wahrhaft göttlicher Vollmacht erscheint die Kirche ausgerüstet, sofern sie den Glauben durch ihre Lehre, das Gewissen durch ihre Gebote beherrscht und regelt, geistliches Leben durch die Sakramente spendet und erhält, und über Heil und Seligkeit von Lebenden und Toten entscheidet. Sie ist die Repräsentation des Göttlichen, des Himmlischen in irdischer Gegenwart; daher auch die ungemessenen Ansprüche derselben in allen irdischen, weltlichen Beziehungen. Meinungsverschiedenheit war nur über die Frage, ob der Papst oder die Gesamtheit der Bischöfe und die Konzilien die höchste Autorität haben, letztere Annahme kräftig vertreten im Episkopalsystem eines d'Ailly, Gerson, Nikolaus v. Clemanges rc. Aber im großen und ganzen erlag diese Opposition seit dem 2. Viertel des 15. Jahrhunderts (s. KG., S. 149 ff.) und das Papalsystem blieb theoretisch und praktisch Sieger.

Prinzipieller und weitertragend war die Opposition eines Wiklif. Die Kirche ist ihm die Gemeinschaft der Prädestinierten. Auf Erden, in der sichtbaren Kirche sind freilich auch Heuchler und falsche Glieder untermischt; ein sichtbares Haupt der Kirche ist nicht nötig, Christus ist das wahre Haupt;

er hierarchische Stufenunterschied ist zu verwerfen u. s. w. An diese Ideen chließt Hus sich aufs engste an (vgl. o. S. 334). Aber auch diese prä-estinatianisch-spiritualistische Opposition gegen den katholischen Kirchenbegriff rang nicht durch, weil mit dem objektiven Prinzip des Heils, das in der bsoluten göttlichen Gnade gegeben ist, nicht auch die subjektive Verwirklichung m Glauben als Heilsgewißheit verbunden ist, in der Weise, wie bei den virklichen Reformatoren der Kirchenbegriff mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben zusammenhängt.

IV. Über die schon mehrfach erwähnten **Sakramente** ist nun in unserer Periode zurückgreifend auf die ältere Kirche zu reden. Der Sakramentsbegriff sacramentum zuerst bei Tertullian, als lateinisches Äquivalent von *μυστήριον*) var in der alten Kirche natürlich zunächst ein unbestimmter und vieldeutiger. Die Aussagen der Väter über Taufe und Abendmahl, ihre Vorstellungen om Verhältnis des Äußeren und Innern dabei sind sehr verschiedenartig nd schwankend. Von der Taufe reden die Väter der ältesten Zeit in be-eisterten, zum Teil sehr überschwänglichen Worten (Barnabas, Hermas 2c.). Tertullian drückt über das durch sie Gewirkte in seiner stark realistischen Weise sich aus (felix sacramentum aquae nostrae, qua abluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur!). Cyprian preist die reinigende, rneuernde, beseligende Wirkung des Taufwassers. Origenes faßt in etwas üchterner Weise das Wasserbad als Symbol der Reinigung der Seele. Nur inzelne Richtungen des Gnostizismus sieht man die Taufe prinzipiell geringer chätzen. Die Kindertaufe ist aus Irenäus adv. haer. II, 22, 4 vielleicht nicht anz sicher zu erschließen (vgl. Baur, Vorless. üb. DG. I, 671 f.), aber schon Theophilus v. Antiochien (Alleg. in Evang., l. I, p. 34 ed. Zahn) kennt und mpfiehlt die Sitte. Von Tertullian wird sie angeführt, aber getadelt, von Cyprian (Ep. 64 ad Fidum) wird sie in Schutz genommen, seit dem 4. Jahr-undert erscheint sie im großen und ganzen als in der Kirche herrschend. Über ie nicänische Entscheidung in betreff der Ketzertaufe s. KG. S. 45 f. Im Kampf mit dem Donatismus stellte Augustin die objektive Gültigkeit der Gnadenmittel, speziell der Taufe, fest, wobei er die Autorität des Nicänums ür sich hatte. Seine diesbezügliche Lehre hängt natürlich mit seiner An-hauung von der Kirche eng zusammen. Die Taufe gilt ihm als absolut otwendig zum Heile; — ist sie nicht mehr möglich, so läßt er, nach einigen Stellen, auch schon den Wunsch getauft zu werden genügen; oder er läßt die Bluttaufe des Märtyrertodes als Ersatz für das fehlende Sakrament eintreten. Freilich ist nach ihm in Wahrheit die Prädestination dasjenige, was das Heil rbürgt und gibt; die Taufe als Inkorporation in den Leib Christi ist eben nur das Mittel der Realisierung des prädestinatianischen Ratschlusses Gottes, i welchem letzteren die Prädestination zur Kirche bereits wesentlich mitent-alten ist; denn nur in ihr kann die Prädestination zu ihrem Effekt kommen" Steitz). Wenn nun Augustin in dieser Weise die völlige Notwendigkeit der aufe stark betont, so fordert er doch auch, daß der Glaube dabei sei; er ill nicht das opus operatum. Aber wie steht es dann mit den Kindern? ugustin statuiert da einen stellvertretenden Glauben der Paten oder in letzter Beziehung der Kirche, welcher ja die Kinder als ihrer geistlichen Mutter an-ehören; auch spricht er schon den Gedanken aus, daß ja eigentlich beim Kind

die Empfänglichkeit noch größer sei, weil bei ihm noch keine eigentliche Selbstthätigkeit, also auch noch kein Widerstand möglich sei. — In der Scholastik nun wird eigentlich nur diese augustinische Lehre von der Taufe wiederholt und eingehender entwickelt. Ihre Anschauungen von Wirksamkeit und Notwendigkeit der Taufe (natürlich der Kindertaufe), wie auch vom stellvertretenden Glauben der Kirche für die Kinder, die noch nicht glauben können, sind im wesentlichen die gleichen wie bei jenem; nur wird von ihr noch bereitwilliger zugestanden, daß, wo die Möglichkeit die Taufe zu erlangen fehlt, auch das gläubige Verlangen genüge, weil Gottes Allmacht nicht an das Sakrament gebunden sei. Freilich wird dieses Zugeständnis nicht gemacht ohne die Restriktion, daß für solche Ungetaufte dann das Fegfeuer bereit sei, gleichwie für die ungetauft sterbenden Kinder eine andre Abteilung des Zwischenreichs: der sogen. limbus infantum.

Für das Dogma von der Taufe ist das MA. sonach nicht die eigentliche Zeit der Lehrbildung; weit mehr kann das gesagt werden hinsichtlich des Abendmahls sowie der übrigen katholischen Sakramente und des Sakramentsbegriffs überhaupt. Den Mittelpunkt der mittelaltrigen Lehre vom Abendmahl bildet die Transsubstantiation. In dieser Lehre hat sich die äußerliche, grobsinnliche Auffassung der Realisten unter den altkirchlichen Lehrern über die Eucharistie zu einer ganz und gar magischen vollendet, entsprechend der krassen Versinnlichung und Veräußerlichung, in welche das Christentum im Mittelalter überhaupt geriet. In der alten Kirche waren unbestimmtere, allgemeiner und mehr rhetorisch gehaltene Schilderungen neben Versuchen zu bestimmterer Fixierung hergegangen; eine realistische und eine symbolische Auffassung hatten bei nicht wenigen Vätern neben einander Raum gehabt. Von besonderer Wichtigkeit wurde jene realistische Anschauungsweise, welche Brot und Wein insofern als Leib und Blut Christi betrachtet, als der Logos gleichsam in einer zweiten Menschwerdung Brot und Wein ebenso annimmt und zu seinem Organ macht, wie in der ersten Menschwerdung Leib und Blut. Mit diesem Gedanken, wie er sich bei Justin, Irenäus, Gregor v. Nyssa u. a. Realisten findet, ist noch nicht die katholische Verwandlungslehre ausgedrückt, er ist aber die Wurzel derselben; an sich besagt er nur, daß die sinnlichen Elemente durch die priesterliche Konsekration nicht mehr nur dies allein sind, sondern eine höhere Bedeutung erhalten, daß sie zu Leib und Blut Christi in eine besondere Beziehung treten und so eine besondere Wirkung von seiten Christi vermitteln. Man hat diese Anschauung als metabolische bezeichnet. Die Verwandlungslehre im späteren Sinn findet sich im patristischen Bereiche noch nicht, auch nicht bei solchen vorzugsweise stark metabolisch sich ausdrückenden Vätern wie Cyrill v. Jerusalem und v. Alexandria, Chrysostomus, Ambrosius 2c. Ja es ist für die katholische Kirche eine Verlegenheit, daß Papst Gelasius I. (492—496) in dem Traktat De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium in betreff des Abendmahls sagt, daß „weder die Substanz noch die Natur des Brotes und des Weines aufhören“ und daß „ihre natürlichen Eigenschaften unverändert bleiben.“ Aber wie in der Lehre von der Person Christi mehr und mehr die Richtung aufs Doketische ging, so wendet auch die Anschauung vom Abendmahl mehr und mehr sich aufs Magische. Von den Vätern des Abendlandes hatte noch Augustin, ähnlich

wie Tertullian, Cyprian, auch noch Leo d. Gr., eine vorwiegend symbolische Auffassungsweise gehegt (c. Faust. XX, 21: Sacrificium Christi per sacramentum memoriae celebratur, etc.). Ambrosius aber und namentlich Gregor d. Gr. vertraten eine streng realistische Vorstellungsweise. Der letztere sprach den Gedanken, daß dieses Sakrament ein sich stets wiederholendes Opfer sei, wobei Christus abermals den Opfertod erleide (iterum in mysterio s. oblationis patitur, etc.), zuerst in der später allgemein kirchlich gewordenen Weise aus. Diejenige Bestimmung freilich, welche zur Ausbildung des eigentlichen Transsubstantiationsbegriffs führte, hat erst Paschasius Radbertus entwickelt. Von ihm wird der in Brot und Wein bestehende Abendmahlsleib, der ursprünglich den natürlichen Leib Christi nur abbildete und repräsentierte, mit diesem identifiziert, so daß nun Brot und Wein für eben dasjenige Fleisch und Blut Christi zu halten sei, das von Maria geboren wurde, das am Kreuz litt und vom Grabe auferstand (De corpore et sanguine domini ad. Carol. Calvum, 844). Durch das schöpferische Wort Christi (nicht des Priesters) geschehe dieses Wunder der Verwandlung, die also ein immer neues Schaffen und Hervorbringen des Leibes Christi sei, der dann in der Messe täglich aufs neue geopfert werden könne. Indessen will Paschasius doch keine manducatio capernaitica lehren; die Ungläubigen, erklärt er, empfangen Christi Leib und Blut nicht. Auf die Frage, warum nun die Verwandlung nicht so geschehe, daß wirklich auch Christi Leib für das Auge sichtbar wird? antwortet er: dann wäre es ja gar kein Mysterium mehr; es würde das den Genießenden mit Schauder erfüllen, und die Heiden und Ungläubigen würden einen solchen Genuß abscheulich finden; auch solle gerade durch solche Verhüllung der Glaube geübt werden. Manchmal freilich werde das den Gläubigen zur Stärkung oder als Lohn ihrer heißen Sehnsucht zu teil, daß ihnen Leib und Blut Christi wirklich in sichtbarer Gestalt, etwa in der Gestalt eines Lammes erscheine.

In der Scholastik nun wurden die Konsequenzen aus dieser ungeheuerlichen Lehre des Paschasius vollends vollzogen. Infolge der Verwandlung sind, gemäß diesem hauptsächlich durch Lanfranc (s. o.), Peter Damiani (bei dem zuerst das Wort transsubstantiatio vorkommt) und Petrus Lombardus ausgebildeten, durch das 3. Laterankonzil 1215 kirchlich bestätigten transsubstantiarischen Dogma die Elemente nur noch scheinbar vorhanden; in Wahrheit ist Christus selbst in der konsekrierten Hostie gegenwärtig. Eben hieraus folgt die Adoration des auch außerhalb des sakramentalen Genusses in der Monstranz vorhandenen Leibs Christi; daher das um 1260 in den Niederlanden aufgekommene, 1311 (Konzil zu Vienne) kirchlich bestätigte Fronleichnamsfest. Nicht minder hängt damit zusammen die Sitte, das Abendmahl nur unter einerlei Gestalt auszuteilen, eingeführt vorgeblich aus dem Grund, damit nicht durch Verschütten des Kelchs das Sakrament beeinträchtigt, in Wahrheit aber, damit der allein den Kelch genießende Priester ausgezeichnet und das Mysteriöse des Sakraments gesteigert werde.

Man kann zugestehen, daß es ein religiöses Interesse sein konnte, welches zu solchen magischen Anschauungen fortschreiten ließ, das Interesse, den persönlichen Christus recht nah und gegenwärtig zu haben und in innige Gemeinschaft mit ihm zu treten. Aber dasselbe war denn doch in trauriger

Weise auf den Irrweg abergläubiger Materialisierung des Glaubens und der Glaubensobjekte geraten. Vor der scholastischen Fixierung des Dogmas war Berengar v. Tours (s. o.) der letzte gewesen, der durch Erneuerung des früher von Augustin, dann gegenüber Radbert von Ratramnus vertretenen symbolisch-spiritualistischen Abendmahlsbegriffs wider die magisch-materialistische Glaubensrichtung der Mehrheit seiner Zeitgenossen aufzutreten wagte. „Wenn wir jetzt noch im Bilde stehen, wann werden wir die Sache haben?" war die Gegenfrage, mit der man gegen ihn entschied. Man wollte eben „das Reale und Wirkliche, die Sache selbst, in ihrer materiellsten Gestalt, in welcher sie als sinnlichstes Objekt mit den Händen gegriffen werden konnte;" man meinte gar nichts zu haben, wenn man es nicht in dieser sinnlichen Gestalt hätte. In letzter Beziehung handelte es sich für die Verteidiger dieser so grob materiellen Anschauung (bewußt oder unbewußt, aber durchaus im Geist der mittelalterlichen Scholastik) darum, daß die Kirche, welche so ungeheure, nicht nur menschlich-magische, sondern angeblich göttliche Kräfte und Machtvollkommenheit zur Verfügung hatte, dem Glauben und Gewissen ihrer — man kann nicht mehr sagen Kirchengenossen, sondern — Unterthanen gegenüber eine ganz absolute Autorität und Herrschaft beanspruchte und auf solche Weise auch in der That erhielt und ausübte. Daß darüber das ethisch-religiöse Moment wirklich auf ein Minimum reduziert wurde, verstand man nicht, oder man übersah es im Interesse der Hierarchie. Die Opposition, welche nie ganz verstummte (vgl. für die spätere Zeit besonders Wiclif und Wessel) ignorierte oder unterdrückte man aus demselben Grund.

Der gleiche hierarchische Zug geht nun auch durch die übrige Sakramentslehre. Einmal wird in unserer Periode die Siebenzahl der Sakramente fixiert, welche bisher geschwankt hatte (bis zu Augustin waren eigentlich nur Taufe und Abendmahl als Sakramente angesehen, der Areopagite zählte sechs, Peter Damiani zwölf, Hugo v. St. Victor, Abälard u. a. fünf ꝛc.). Die Siebenzahl hat zuerst der Lombarde (1159), aber erst durch Thomas und Albertus Magnus werden die sieben Sakramente zur unbezweifelten Anerkennung gebracht und ihre Siebenzahl in spekulativ-dialektischer Weise als logisch notwendig dargethan und zur Verherrlichung der kirchlichen Hierarchie verwendet, ebendamit aber ein neuer wirksamer Beitrag zur Veräußerlichung des religiösen Lebens der Christenheit geboten. Der Begriff des Sakraments wird also von der Scholastik dahin fixiert: Zur augustinischen Bestimmung sacramentum est gratiae invisibilis visibilis forma wird hinzugefügt: das Sakrament sei nicht nur significandi, sondern sanctificandi causa eingesetzt (Thomas: sacramentum est id quod sacrat). So erscheinen die Sakramente als Mittel des Heils, und zwar als notwendige; sie sind objektiv wirksam, nicht vom spendenden Priester abhängig, wenn dieser nur die kirchliche Intention hat. Sie sind für immer wirksam, verleihen einen character indelebilis, sie wirken endlich ex opere operato, soweit nicht vom Menschen ein Riegel (obex) vorgeschoben wird. Worin das Letztere besteht, wird verschieden aufgefaßt. Wenn aber auch theoretisch damit eine beschränkende Bedingung verbunden wurde, die noch einen Schatten von ethisch-religiöser Haltung retten sollte, so ist doch klar, daß das faktisch und praktisch wenig half. Schließlich sah man in der That die Teilnahme am Sakrament als ein gutes verdienstliches Werk an, und er-

hte mit solcher Werkgerechtigkeit das Äußerste der Verkehrung der wahren iftlichen Lebensordnung.

Literatur

bes. zur Spezialgeschichte der einz. Lehrgebiete u. Dogmen. Vgl. sonst o., S. 142 u. 161 f.).

Nominalismus und Realismus: Köhler, Realismus u. Nominalismus in ihrem Einfluß auf das dogm. System des MA. A. Pierson, De nominalismo et realismo . . . inde ab Anselmo usque ad G. Occam, Traject. ad Rh. 1854. Baumgarten-Crusius, De vero Scholasticorum realium et nominalium discrimine etc. in s. opuscula theol. 1836. J. H. Löwe, Kampf zwischen Nominalism. u. Realism. im MA. Prag 1877. K. Werner, Die Scholastik des spät. MA.s, 3 BB. Wien 1881.

Schrift u. Tradition: Reuter, Aufklärung rc. I, 185 ff. M. Deutsch, P. Abälard, ein krit. Theol. des 12. Jahrh., Berl. 1883.

Scholastischer Gottesbegriff. Trinitätslehre: Bouchitté, Hist. des preuves de l'existence de Dieu jusqu'au monolog. d'Anselm (nebst Continuat. jusqu'à la philos. contemporaine). Par. 1840. Hasse, Anselmus (ob. 142). J. Nep. P. Oischinger, Die christl. u. die scholast. Theologie, Jena 1869. Joh. Delitzsch, Krit. Darstellung der Gotteslehre des Thomas Aquin., Lpz. 1870. — Baur u. Meier über die Geschichte der Trinit. (oben S. 288). — || **Christi Person:** Jos. Bach, DG. des MA.s II, 200 ff., 390 ff. — Andr. Demetrakopulos, Nicolai Methonensis orationes duae contra haeresin dicentium: sacrificium pro nobis salutare non trishypostatae Divinati sed Patri soli allatum esse. Lips. 1865. || **Christi Werk. Versöhnungslehre:** Hasse, Anselm. B. II; Liebner, Hugo v. St. Victor, S. 417 ff.; Seisen, Nicol. Methonensis, Anselm. Cantuar. Hugo Grot. quoad satisfactionis doctrinam inter se comparati, Heidelberg. 1838; Thomasius u. Cremer a. a. O. (S. 366 f.), auch den letzteren in Evang. Kirchenzeitung 1883, Nr. 23; A. Ritschl, Lehre v. d. Rechtfertigung rc. B. I. Kreibig, Lehre v. d. Versöhnung, Berl. 1878 S. 173 ff. — || **Sünde und Gnade:** Kuhn, 'Die christl. Lehre v. d. göttlichen Gnade. Tübing. 1868. H. Vandenesch, Doctrina D. Thomae Aqu. de concupiscentia. Bonn 1870 (nebst der Krit. in Reusch' Theol. Literaturbl. 1871, 161 ff.). — E. Preuß, Das Dogma von der Immaculata conceptio, Berlin 1865. || **Prädestination:** G. V. Lechler, De Thoma Bradwardina Commentatio, Lips. 1862. Dess. J. v. Wiclif 1873, I, 229 ff., 522 ff. Max Limbourg (S. J.) in d. Innsbr. Ztschr. f. kath. Theol. 1880, I, 34 ff. — || **Lehre v. d. Kirche:** Lechler l. c. I, 541 ff. Frz. Schwabe, Die reformator. Theol. des Joh. Hus, Friedberg in Hess. 1862. J. Loserth u. R. Buddensieg (s. o. KG. 163). || H. Köhler, Die Staatslehre der Vorreformatoren, Jahrb. f. d. Th. 1874, III. Riezler, Die literar. Widersacher der Päpste im 14. Jahrh., Lpz. 1874. || **Sakramente:** G. L. Hahn, Doctrinae Rom. de numero sacramentorum septenario rationes historicae, Vratislav. 1859. Dess. Lehre v. d. Sacram. (o., S. 300). Steitz, Art. Sacramente, Transsubst., Taufe u. a. in PRE.[1] Höfling a. a. O. (S. 300); Lechler, Wicl. I, 604 ff. || **Fegfeuer u. sonstiges Eschatologische:** J. H. Oswald, Eschatol. od. d. letzten Dinge dargest. nach der Lehre der kath. Kirche. 4. A. Paderb. 1879. B. Wendt, Symbolik der röm. Kirche, Gotha 1880 I, 214 ff.; Ullmann, J. Wessel, Hamb. 1834, S. 363 ff. Vgl. auch Ritschl, Gesch. des Pietism. (Bonn 1880) I, 468 ff.

Fünfte Periode der Dogmengeschichte.

8. Reformationsepoche (1517—1675).

A. Vorbemerkungen.

Die Reformation ist einer der Wendepunkte in der Geschichte, wo der nschliche Geist in sich selbst zurückgeht, sich sammelt, vertieft, um sein hres Wesen neu zu entfalten, Altes, Abgelebtes wegzuwerfen, und zu neuer twicklung einen entscheidenden Anfang zu machen. Es handelt sich in der formation nicht zuerst und prinzipiell um eine Besserung der Lehre, sonn sie ist vor allem ein religiöser Umschwung, eine religiöse Erneuerung, e That, hervorgegangen aus dem schon lange empfundenen, aber seither n immer wieder nicht befriedigten religiösen Bedürfnis nach Heil und iebe und Seligkeit in der Gemeinschaft mit einem versöhnten Gott, aus

der lange vergeblich ringenden Sehnsucht des sittlichen Strebens, frei von allem Zwang und Bann der Menschen- und Kirchengebote seinem Gewissen folgen und dem eigenen von Gott verliehenen Wesen gemäß sich bestimmen zu dürfen.

Natürlich erwuchs aus dieser Veränderung der religiösen Anschauung und Gesinnung auch eine neue Theologie, eine neue Lehre, wie denn die Reformation in dieser Beziehung mit dem allgemeinen Umschwung der ganzen Weltanschauung und Weltauffassung zusammengehört. Ist so das Prinzip der Reformation allgemein gesagt das der freien Innerlichkeit, so liegt darin einerseits als Negatives der Protest des innerlich freien Geistes gegen alles äußerlich und fremd ihm Gegenübertretende oder das Prinzip der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Aber das Positive dazu ist, da diese „Freiheit“ keine leere, abstrakte sein kann, daß der christliche Geist die ursprüngliche Idee des Christentums, die Erlösung durch Christus und das Ergreifen des Heils im Glauben, wieder geltend macht, und zwar — gegenüber den Verdunklungen dieses subjektiven Faktors — das Wesen des Glaubens, der das Heil ergreifen muß, besonders hervorhebt. Dieser Glaube ist die reinste, intensivste Empfänglichkeit des inneren Menschen, der das ihm dargebotene Heil dankbar ergreift, und ihm ein neues Leben in und mit Christus auf wahrhaft ethische und geistige Weise erstehen läßt. Dieses „materiale Prinzip“ der Reformation ist aber verknüpft mit einem formalen: nicht die Kirche soll das Recht haben, zu bestimmen, was christliche Heilswahrheit sei, sondern nur die Schrift, das göttliche Wort kann die Autorität haben, die Richtschnur und die Mittel anzugeben, wie man zur Heilswahrheit gelange, nur an den heiligen Geist im Wort kann und darf die freie Persönlichkeit gebunden sein. Die wahre Bedeutung der Schrift wird jetzt erst dem Glauben recht klar, sie führt zu Christus, bringt in Gemeinschaft mit ihm. Und eben in dem Maß, als sie dies thut, als sie „Christum treibet“, ist sie von bindender Autorität; in dem Maße aber, als sie es nicht thut, gestattet sie eine freiere Stellung zu ihr.

Die ursprüngliche Heimat der Reformation ist Deutschland. Für eine lange, dermalen immer noch nicht beendigte Zeit wird der deutsche Protestantismus Hauptträger der theologischen Entwicklung und des dogmengeschichtlichen Fortschritts. Nächst ihm sind es der (deutsch- und französisch) schweizerische, der niederländische und der britische (wenigstens der englische) Protestantismus, von welchen mehr oder minder wichtige Einwirkungen auf die Fortbildung der evangelischen Dogmen ausgehen, während die katholischen Kirchen gegen diese aus der reformatorischen Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts erwachsenen neuen Lehrbildungen sich schroff abschließend verhalten.

B. Der lutherische Protestantismus.

I. **Die Reformatoren.** „Seit der apostolischen Zeit hat kein Mann so mächtig und weithin wie Luther die entsprechenden Zustände und Regungen des inneren Lebens, Herzens und Willens durch sein Zeugnis von dem in der heiligen Schrift geoffenbarten Evangelium bei anderen wachgerufen“ (Köstlin). Sein Ringen und Kämpfen um die christliche Wahrheit und sein siegreiches Durchdringen zur evangelischen Klarheit war vorbildlich für die Tiefe und den Ernst, wie für die reiche Wahrheitsfülle des lutherischen Protestantismus.

Mühsam und schwer war Luthers Vorbereitung zu dem entscheidenden Schritt. Als er geschah in der welthistorischen That vom 31. Oktober 1517, war es noch kein klares und konsequentes Aussprechen der evangelischen Prinzipien, und doch lag in diesem Senfkorn eine großartige Triebkraft. Die Bestreitung der papistischen Gegner öffnete Luther immer weiter die Augen für die Fehler und Irrtümer der bisherigen Lehre (Leipzig. Disp. 1518, Kampf mit Erasmus, und anderes); die Vertiefung in die Schrift ließ ihn immer klarer eine neue Wahrheit erkennen (Bibelübersetzung 1522—1534); die furchtbare Gefahr, welche von seiten eines extremen Spiritualismus und eines unlauteren Libertinismus drohte (Carlstadt, Münzer u. a.), lehrte ihn das formale und das materiale Prinzip der Reformation in ihrer gegenseitigen notwendigen Verbindung zu erhalten, und zeigte ihm, daß nicht nur kühner Mut, sondern auch weise Besonnenheit das Steuer führen müsse. In Melanchthon trat Luthern eine Kraft ergänzend an die Seite, wie sie harmonischer nicht hätte gewünscht werden können. Er brachte die ganze, die beste und erfolgreichste Kraft humanistischer Wissenschaft mit für die nunmehr neben und nach den praktischen Erfolgen notwendige theoretische Arbeit der neuen Lehre und deren wissenschaftliche Darstellung, Begründung und Verteidigung. Und doch liegt in der natürlichen Verschiedenheit beider Männer, die zu ihrer Zeit so harmonisch zusammenstanden, auch schon der Keim und Anfang zur Differenz der Richtungen, die innerhalb der lutherischen Kirche zu manchen Streitigkeiten führte. Luther und Melanchthon hatten dogmatisch denselben Standpunkt, (vgl. ihren beiderseitigen strengen Augustinismus — Luther gegen Erasmus; Melanchthons loci — sowie ihre Harmonie in der Augustana u. s. w.), und doch waren sie grundverschieden geartete Geister. Luther der Größere, der Weitblickende, aber auch vor weitführenden Konsequenzen nicht Zurückschreckende, der Entschlossene, in Praxis wie in der Theorie bis zur Schroffheit Energische; Melanchthon der Ängstlichere, der Milde und Bedächtige, der Vermittler und Ireniker, welcher Luthers große Gedanken künstlerisch auszugestalten weiß, aber eben auch abschwächt, sein Übermaß zügelnd, seine Schroffheit mildernd, aber auch seine Tiefe ermäßigend. Bei Luthers Lebzeiten beugte er sich willig und völlig vor dem größeren Freund; als Luther abgetreten war vom Schauplatz, war in stürmerischer, gefahrvoller Zeit Melanchthon der berufene Nachfolger am Steuerruder. Aber Luther hatte allerlei Anhänger, Nachfolger und Erben, und diese ahmten zum Teil gerade seine Schwächen nach, nahmen seine Schroffheiten an, ohne seine Tiefe und Weite zu haben, wollten aber dabei auftreten mit dem Gewicht von Luthers Autorität. Daher schieden sich das strengere Luthertum und die philippistische Richtung jetzt immer mehr. Aus diesem Gegensatz fließen die in der lutherischen Kirche ausgefochtenen Lehrstreitigkeiten her, oder es spielt wenigstens dieser Gegensatz bei ihnen mit. Diese Streitigkeiten sind: der interimistische oder adiaphoristische Streit, der majoristische (über die guten Werke), der synergistische (Flacius gegen Victorin Strigel), der flacianische Streit über die Erbsünde, ferner die antinomistischen (Agrikola), die Sakraments- und kryptocalvinistischen Streitigkeiten, und endlich, von geringerer Bedeutung, der Streit über die Höllenfahrt Christi (Äpin in Hamburg). Sie münden schließlich ein in die Lehrbestimmungen der Konkordienformel (1580), welche nach längerer Vermittlungsarbeit besonders

durch die Bemühungen des Tübinger Theologen Jakob Andreä zu stande kam. Dieselbe, eine formell wohlgelungene, für eine kirchliche Bekenntnisschrift freilich allzu theologisch=gelehrt gehaltene Arbeit, bezeichnet den Sieg der lutherischen Richtung über die calvinisierenden Bestrebungen der Philippisten. Sie inauguriert die strengeren dogmatischen Formulierungen, die nun für einige Zeit zur Herrschaft kommen.

II. An die grundlegende Geistesarbeit des Reformationsjahrhunderts reiht sich das 17. Jahrhundert als das Zeitalter der **Orthodoxie**. Die Reformation hatte dazu geführt und genötigt, die ev. Lehre in verschiedenen Bekenntnisschriften auszusprechen und zu fixieren. Im Kampf mit dem Katholizismus und mit anderen Konfessionen ergibt sich zunächst in der lutherischen Kirche ein immer energischeres und starreres Festhalten an dem in den Symbolen Fixierten. An die Symbole ist die Lehre gebunden, von ihnen aus wird die Erklärung der heiligen Schrift unternommen; ja wie die Schriftautorität auf der Inspiration ruht, so wird auch für die Symbole eine Inspiration im weiteren Sinn angenommen. Man glaubt in der symbolischen Fixierung das fertig, das abschließend Vollendete zu haben; man sucht keine Weiterbildung der Lehre, die doch in manchem Lehrstück nötig gewesen wäre, sondern nur eine Befestigung derselben und ihre Erhebung zur allgemeinen und unbedingten Herrschaft. Eine Ahnung der Pflicht, wissenschaftliche Freiheit walten zu lassen, und ein Zug wissenschaftlichen Geistes liegt zwar in der Unterscheidung zwischen articuli fundamentales und non fundamentales (cf. Hdb. I, 48; letztere sind solche, die man ohne Gefahr des Heils ignorieren und sogar leugnen kann) oder auch zwischen antecedentes, constituentes (welche unmittelbar das Heil berühren) und etwa auch noch consequentes; aber in Wahrheit wurde doch mit Zähigkeit an Allem festgehalten, mit größter Strenge wurde die geringste Abweichung oder auch nur Regung eines Vorwärts= und Weiterstrebens, eines Neubildens oder Ausbildens der Lehre gerügt. Es war in der That eine neue Scholastik, die in der luth. Kirche Platz griff; es kam die Zeit, da nicht mehr das Prinzip des rechtfertigenden Glaubens der lebendige Mittelpunkt und die fruchtbare Triebkraft des Ganzen war, sondern die oft recht starre, tote Rechtgläubigkeit an die Stelle der rechten Gläubigkeit, die fides orthodoxa an die Stelle der fides salvifica trat. Leider wurde von theologischer Seite diese Forderung der Rechtgläubigkeit mit all ihren Distinktionen und Streitigkeiten auch in die Gemeinden hineingeworfen, in bedauerlichem Mißverstande des rechten Verhältnisses zwischen theologischer Wissenschaft und Kirche. Und doch hat auch diese dogmengeschichtliche Erscheinung ihre innere Notwendigkeit und fordert Gerechtigkeit. Die dialektische Verarbeitung, die Systematisierung und Ausbildung nach allen Seiten hatte auch ihren hohen Wert und trug ihre Früchte. Aber daß der Protestantismus in jener Zeit seiner Idee entsprochen und seine ideale Aufgabe erfüllt habe, kann nicht wohl behauptet werden.

Unter den Theologen dieser Epoche sind als für die Dogmenentwicklung besonders belangreich zu nennen: M. Chemnitz (geb. 1522, † 1586) der Verfasser des Examen concilii trid. 1565—73, des ersten umfassenden Werks gegen die römische Lehre. Matth. Flacius (Illyricus, geb. 1520, † 1575), ein übereifriger, hie und da ans Häretische streifender Wächter der reinen

lutherischen Lehre; Joh. Gerhardt (geb. 1582, † 1637) „unter den Heroen der lutherischen Orthodoxie der gelehrteste, unter den Gelehrten der liebenswürdigste“ (Tholuck, PRE.[2] V, 91), Verfasser der 9 Folianten füllenden Loci theologici (1610—1629); Leonhard Hütter (geb. 1563, † 1616), Verfasser eines besonders korrekt orthodoxen und deshalb zu hervorragendem Ansehen gelangten Compendium loc. theol. 1610 ff. Ferner der Hauptvorkämpfer der geharnischten Streittheologie des 17. Jahrhunderts Abr. Calov (geb. 1612, † 1686) Verfasser des Systema locorum theol. 1655—77, in welchem die lutherische Scholastik ihre höchsten Triumphe feiert. Sein Wittenberger Kollege Andreas Quenstedt (geb. 1617, † 1688) ist derjenige, in welchem der altorthodoxe Lehrbegriff, nachdem bereits eine Auflösungsperiode angebrochen, sich noch einmal energisch zusammenfaßte (Theologia didactico-polemica 1685). Auf David Hollaz (geb. 1648, † 1713), den letzten lutherischen Scholastiker, beginnt schon der Pietismus einen teilweisen Einfluß zu üben (Examen theologicum acroamaticum 1707).

III. **Synkretismus und kirchlicher Mystizismus.** Unter den Erscheinungen, welche mit der Orthodoxie in Gegensatz und Kampf traten, und schließlich zur Auflösung ihrer Herrschaft führten, ist vor allem hervorzuheben das Lehrwirken des Helmstädter Theologen Georg Calixt (geb. 1586, † 1656). Durch philosophische Studien (besonders des Aristoteles), sowie durch genauere, auf längeren Reisen erworbene Bekanntschaft mit anderen religiösen und konfessionellen Richtungen und kirchlichen Einrichtungen, erwarb er sich einen weiteren Blick als die Mehrzahl seiner lutherischen Zeitgenossen ihn hatte. Seine irenische Natur legte es ihm nahe, für die Aufhebung und Ausgleichung der konfessionellen Differenzen und Streitigkeiten zu arbeiten. Seine dahin gerichteten Bemühungen (vgl. sein Desiderium et studium concordiae ecclesiasticae 1650), mit welchen er, in schärferer Unterscheidung des Fundamentalen und weniger Wichtigen, als sie den Orthodoxen möglich war, auf der Grundlage des in den fünf ersten Jahrhunderten zum Ausdruck gekommenen Glaubens als des für immer Gemeinsamen, wenigstens zunächst gegenseitige Duldung erstrebte, — zogen ihm den Vorwurf der Lauheit, der unklaren und unredlichen Religionsmengerei zu, und hatten die sogenannten synkretistischen Streitigkeiten zur Folge. Mit dem Vorwurf des Synkretismus meint man eine äußerliche, mechanische, ungehörige Vereinigung von Verschiedenartigem, innerlich nicht Zusammengehörigem. Das trifft Calixt gewissermaßen. Dorner sagt: er wollte „auf quantitativem Wege Hilfe schaffen, statt auf qualitativem“. In seiner Idee, auf die Lehre der fünf ersten Jahrhunderte zurückzugehen (dem sog. Consensus quinquesecularis Eccl.), lag doch eine starke Verkennung des geschichtlichen Fortschritts und der fortgeschrittenen Entwicklung; im Materiellen seiner Anschauung steckt eine katholisierende Tendenz, in Gestalt eines gewissen Pelagianismus. Andererseits sind seine Bemühungen um Duldung und Friede unter den Konfessionen, um Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, sowie sein klares Auseinanderhalten dessen, was der wissenschaftlichen Besprechung erlaubt sei, und dessen, was der Kirche und dem kirchlichen Interesse angehöre und dienen müsse, in der That echt protestantisch. Er gehört, als einer der geistvollsten Theologen seines Jahrhunderts, auf die Seite des zukunftsvollen Fortschritts,

wenn er auch in seiner Zeit vielfach unverstanden war und heftig angefeindet wurde.

Eine zusammengehörende, gleichfalls hieher gehörige Gruppe unter den die Orthodoxie auflösenden Erscheinungen sind die freilich unter sich wieder sehr verschiedenartigen Bestrebungen mystischer und mystisch-theosophischer Art. Im Prinzip der Reformation liegt etwas, woran dieselben mit Recht anknüpften. Die trockene, dürre Orthodoxie kam dem auf innerliches Herzenschristentum gerichteten Bedürfnis nicht genügend entgegen; eine Reaktion des lebendigeren Frömmigkeitsinteresses gegen ihre starre Schultheologie erschien daher als geschichtliche Notwendigkeit. Es gehört hieher vor allen Johann Arndt (geb. 1555, † 1621), unter den Erbauungsschriftstellern der evangelischen Kirche der bekannteste und gesegnetste, Verfasser der weit verbreiteten „Vier Bücher vom wahren Christentum" 1605. Seine Bemühungen gingen, wie er selbst bekannte, darauf: „zurückzuziehen von der gar zu disputier- und streitsüchtigen Theologie, von dem toten zu dem fruchtbringenden Glauben, von der bloßen Wissenschaft und Theorie zur wirklichen Übung des Glaubens und der Gottseligkeit zu führen". — Ihm geistesverwandt waren Valerius Herberger, Stephan Prätorius, Hermann Rathmann (KG. S. 180), in mehrfacher Hinsicht auch Joh. Valentin Andreä († 1654). Tiefer in die Mystik, besonders in die mit naturphilosophischen Spekulationen versetzte, treten wir ein mit Valentin Weigel († 1588), der von Paracelsus beeinflußt war und seinerseits wieder auf Jakob Böhme einwirkte. Letzterer (1575—1624) hat die mystischen und theosophischen Ideen am selbständigsten, freilich auch in dunkler, ringender, schwer verständlicher Sprache entwickelt. Unverstanden von seiner Zeit, von der Orthodoxie verfolgt und verketzert, steht er der damaligen lutherischen Scholastik als prophetisch bedeutsame, auf ein künftiges reicheres und tieferes Geistesstreben weissagende Erscheinung gegenüber.

Während die genannten mystischen Erscheinungen indifferenter gegen die Kirche sich verhalten, resp. die Dogmen der Kirche umdeuten und spekulativ verflüchtigen, ist der Pietismus bemüht, gerade innerhalb der Kirche das aus lauter Orthodoxie fast verloren gegangene christlich-religiöse Leben wieder zu erneuern und zu kräftigen. Vorgänger seiner Bestrebungen innerhalb des gegenwärtigen Zeitraums waren u. a. jener J. Val. Andreä in Stuttgart, J. Balthas. Schuppius in Hamburg († 1661), Heinrich Müller in Rostock († 1675), Christ. Scriver in Quedlinburg (Verfasser der zufälligen Andachten Gottholds, des „Seelenschatzes" ꝛc., † 1693). — Über die Entwicklung des deutschen lutherischen Pietismus seit Spener s. d. folgende Periode.

C. Der reformierte Protestantismus.

Der Unterschied der lutherischen und reformierten Richtung, in welche die Reformation sich teilt, trat alsbald im Streite nicht bloß über das Abendmahl, sondern namentlich auch über die Person Christi und die Gnadenwahl hervor. Es könnte scheinen, als ob die Lehrdifferenz keine tiefgehende und prinzipielle wäre, und als ob sie hinter dem gemeinsamen Kampf gegen denselben Feind hätte zurücktreten sollen. In Wahrheit aber war ein Unterschied fundamentalster Art vorhanden, und nach Luthers Wort gegenüber Zwingli mußte der „andere Geist" gerade im Werdestadium der Reformation

sich in scharfen Gegensätzen und ernsten Streitigkeiten erweisen. Freilich hat diese Differenzierung auch zu um so tieferer Ausgestaltung und zu um so kräftigerem, energischerem Wirksamwerden des evangelischen und protestantischen Prinzips dienen müssen. Für den verschiedenen Geist der beiden Lehrbildungen ist natürlich von vornherein vorbildlich und bedeutsam die persönliche Eigentümlichkeit und individuelle Verschiedenheit der ursprünglichen Träger der Reformation. Für Luthern ward das nach ernsten inneren Kämpfen ihm aufgegangene tröstliche und rettende Licht der rechtfertigenden Gnade Gottes zum Mittelpunkte seines Lebens. Als Grundlage dieser Erkenntnis und Vermittlung seines Glaubens dient ihm die heilige Schrift. In ihr erkennt er die Autorität, die von der katholischen Anschauung der Kirche zugeschrieben wird, ohne darum in abstrakte Biblizität zu verfallen, vielmehr von seinem evangelischen Standpunkt aus sich eine freie Stellung zu den einzelnen Büchern der Schrift wahrend. Sein geschichtlicher Sinn bewahrte ihn vor gewaltsamem, stürmischem Vorgehen, und sein gesunder Geschmack vor einem äußerlich puristischen Reformationseifer. Zwingli hatte eine ruhigere, ebenmäßigere, von inneren, schweren Kämpfen freiere Entwicklung durchgemacht. Bei ihm gehen neben der Vermittlung seiner Glaubenserkenntnis durch die heilige Schrift andere wesentliche Bildungsfaktoren her, insbesondere die, welche der Humanismus bot. Er war mehr Verstandesmensch als Mann des reichen Gemüts und tiefen Gefühls. Seine Reformationsthätigkeit war von Anfang an mehr aufs Praktische gerichtet, auf Reinigung des Kultus, Herstellung der Zucht in der Kirche, Abwehr des katholischen Gewissenszwangs. In diesem praktisch neuernden und läuternden Vorgehen ist Zwingli der Radikalere, den Bilderstürmern der früheren und den Puritanern der spätern Zeit Verwandtere. Das Eigentümliche seines religiösen Bewußtseins liegt bei ihm im unmittelbaren Zurückgehen auf Gott allein, unter Verwerfung aller kirchlichen und menschlichen Vermittlung, sowie in der Beziehung Gottes auf das menschliche Ich, das Gott allein haben, von ihm das Heil empfangen, ihm glauben will. Alles hängt von Gott ab; ihm gegenüber verschwindet die Kreatur wie der Mensch. Zwinglis letztes dogmatisches Hauptwerk (De providentia Dei) geht in der Betonung dieses alleinigen Wirkens Gottes bis an die Grenze des Pantheismus. Auch die objektive Bedeutung Christi tritt bei ihm zurück. Christus ist nicht sowohl derjenige, der das Heil erwirbt, als der, der es uns verbürgt und versichert, nachdem es durch das ewige decretum Gottes voraus bestimmt ist (daher seine weitherzige Anschauung hinsichtlich der Heiden und ihrer Hoffnung auf Seligkeit). Die Vermittlung des Heils durch die Sakramente tritt gleichfalls zurück, sie werden ihm aus objektiv wirksamen Heils- und Gnadenmitteln zu subjektiv wertvollen (in der Konsequenz liegt aber dann: mehr oder weniger wertvollen) Symbolen und Zeichen der Gnade und des Heils. Auch hinsichtlich der Sünde zeigt sich dieses allein- und übermächtige Wirken Gottes; auch sie wird auf die göttliche Urheberschaft zurückgeführt, wird aber eben damit zum bloßen Gebrechen (defectus naturalis). Auch die persönliche Beziehung des Menschen zu Christus wird verkürzt, und der Glaube ist nicht vor allem die Empfänglichkeit, welche die in Christo erworbene Gnade aufnimmt, sondern er ist sofort „Spontaneität, gotterfüllte Triebthätigkeit, die ihre notwendige Auswirkung in der Erfüllung des Willens

Gottes hat". Das Ringen nach sittlicher Vollkommenheit, nach wirklicher Gerechtigkeit „beherrscht das religiöse Leben ungleich mehr als das Bedürfnis nach der in Gott schon immer gesicherten Sündenvergebung und Rechtfertigung" (Güder).

Der zweite Stifter des reformierten Lehrbegriffs ist Johann Calvin (1509—1564). Wie dieser große, starke, bis zur Starrheit feste Mann auf dem Gebiet der Praxis als Reformator Genfs, die großartigsten Erfolge erzielte, so ist auch seine Lehrthätigkeit für die reformierte Kirche von hervorragendster Bedeutung geworden. Seine Institutio christianae religionis (1. latein. Ausg. 1536, letzte und vollendetste 1559) hat G. Frank mit Recht als größte Glaubenslehre des 16. Jahrhunderts bezeichnet. Die Verherrlichung Gottes als des absoluten Herrn, diese hervorstechende Eigentümlichkeit der reformierten Anschauung, tritt bei ihm besonders deutlich heraus und beherrscht sein ganzes System. Gott ist die absolute Kausalität, die vom Endlichen schlechthin geschieden doch das Endliche schlechthin bestimmt. Diese absolute göttliche Kausalität wird in der partikularistischen Erwählung zur völligen Willkür. Wohl hat diese Lehre den Zweck, die Gewißheit des Heils sicher zu stellen und beim Menschen Demut zu pflanzen und zu lehren, aber den fatalen Konsequenzen dieser Lehre entgeht Calvin so wenig als Zwingli. In der Sakramentslehre dem lutherischen Standpunkt entschieden sich nähernd, ist er überhaupt ein vermittelndes Glied zwischen dem extremer gerichteten Flügel des reformierten Lagers und dem Lutherthum; ja mehr noch: ein kosmopolitischer Vermittler zwischen der religiösen Geistesart der beiden vornehmsten Nationengruppen des westeuropäischen Kulturlebens (nach Ph. Schaffs treffendem Ausdruck: „a cosmopolitan in spirit, who acted as the connecting link between the Germanic and Latin race in the work of reform").

Außer diesen beiden in ihrer Größe ebenbürtig an der Spitze stehenden Theologen haben die Reformierten noch eine reiche Zahl wichtiger und hochbedeutender Männer aufzuweisen. Neben oder hinter Zwingli steht sein treuer Freund und Nachfolger Bullinger (1504—1575), der mit Calvin im Consensus Tigurinus (1549) eine Vereinigung der Schweizer zu einer Abendmahlslehre zu stande brachte, und später durch seine Confessio helvetica posterior (1566) den weit durch fast alle Länder Europas zerstreuten Gliedern der evangelisch-reformierten Christenheit ein einendes Band von wirksamster Stärke darbot. Hinter Calvin steht Th. Beza (1519—1605), seit dem Tode jenes der bestimmende Mittelpunkt des kirchlichen Lebens in Genf. Von anderen reformierten Theologen nennen wir Ökolampadius, Hyperius, Petr. Martyr, Aretius, Ursinus, Olevianus, Musculus, Zanchius. Über die Kämpfe, welche zwischen Lutheranern und Reformierten gekämpft wurden, vgl. KG. S. 181 ff.; desgl. über die Entwicklungspunkte, welche die reformierten Symbole repräsentieren, die Symbolik. Wie in der lutherischen, so folgt auch in der reformierten Kirche auf die reiche erste Zeit eine Periode der Orthodoxie und orthodoxen Scholastik, welche im wesentlichen verwandte Züge zeigt mit den entsprechenden Erscheinungen in der lutherischen Kirche, aber nicht von gleicher Wichtigkeit für die Entwicklung des christlich-kirchlichen Lehrbegriffs im ganzen geworden ist. Wie die Konkordienformel dem strengen Luthertum, so hatte die Dordrechter Synode (1618) dem strengen Calvinismus (gegenüber dem

Arminianismus) den Sieg verschafft. Freilich erhob sich bald auch eine Reaktion mehrfacher Art gegen diese Orthodoxie, (die freisinnige Schule v. Saumur, Amyrauld, de la Place, L. Capellus, Pajon; Coccejanismus, Cartesianismus, englischer Latitudinarismus und andere Richtungen, s. u.).

Die prinzipiell theologischen Grunddifferenzen zwischen dem Reformiertentum und der Kirche Luthers dürften sich durch die folgenden Sätze ausdrücken lassen. In der Frage nach der Person Christi betont die reformierte Anschauung mehr den Unterschied der beiden Naturen, und die Wahrheit der menschlichen Natur Christi; denn einmal gilt ja der Grundsatz: finitum non capax infiniti, daher Göttliches und Menschliches auch in Christo wohl auseinanderzuhalten ist; dann aber liegt im Interesse des Erlösungsglaubens, daß Christus auch wirklich ganz den Menschen gleich ist. Umgekehrt scheint auf lutherischer Seite die stärkere Betonung des Göttlichen an Christus notwendig, damit er der Versöhner sein könne. Der lutherischen Anschauung erscheint die reformierte Trennung, wobei die reale Idiomenkommunikation verworfen wird, nestorianisch, wogegen reformierterseits der lutherischen Lehre eine eutychianische Vermischung beider Naturen, ein Aufheben der menschlichen in die göttliche vorgeworfen wird. In der Lehre vom Abendmahl tritt der Gegensatz beider Richtungen vorzugsweise scharf zu Tag. Zwingli kämpft nicht nur energisch gegen die Transsubstantiationslehre als gegen sträfliche Kreaturvergötterung, sondern er verwirft auch jede leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl, wie sie Luthers Mystik fordert. Lutherischerseits besteht das Interesse, die persönliche Selbstmitteilung Christi im Abendmahl zu erfahren; für Zwingli besteht dieses Interesse nicht in demselben Maß, teils wegen des Vorwiegens der Erwählung, teils weil an die Stelle des erhöhten Christus im wesentlichen der h. Geist tritt. Während die lutherische Anschauung noch ganz an der Objektivität des Sakraments, an der substanziellen Gegenwart Christi festhält, so daß auch die Unwürdigen nach lutherischer Lehre das Sakrament genießen, was der reformierten Anschauung als Rest des römischen Magismus und des opus operatum verwerflich ist, erscheint die nüchterne, dem Mystischen abholde reformierte Anschauung auf jener Seite als Spiritualismus und Subjektivismus. In der Prädestinationslehre wirkt auf charakteristische Weise der schon oben bei Zwingli geschilderte Dualismus zwischen Gott und Mensch. Gott ist alles, der Mensch nichts ihm gegenüber, rein von ihm abhängig, es ist keine ethische Vermittlung zwischen Gott und Mensch, es fehlt der Begriff der göttlichen Liebe im vollen Sinn, wie er wahre und freie Persönlichkeiten voraussetzt und fordert. Luther hat diese — freilich auch nach einer Seite hin tief religiöse — Einseitigkeit, die im Prädestinationsdogma liegt, anfänglich geteilt, sie aber nachgerade überwunden, und zwar teils durch seine Lehre von den Gnadenmitteln, die er objektiv faßte, teils durch die Objektivität einer geschichtlichen und die wahrhafte Realität einer ethischen Vermittlung des Heils in Christo und im Glauben, deren Notwendigkeit er empfand (vgl. die oben S. 195 angeführten Darstellungen der Theologie Luthers von Th. Harnack und J. Köstlin).

D. Der Katholizismus.

Wie stellte sich der Katholizismus zur Fortentwicklung der Lehre, welche

sich in der Reformation vollzog? Die Antwort gibt das Tridentinum. Hier werden die Lehren des Protestantismus aufs Entschiedenste abgelehnt und aufs Schärfste verdammt — zum nicht geringen Teile in einer schief aufgefaßten, karrikierten Gestalt — wogegen der Katholizismus seine Dogmen noch einmal und für immer proponiert und fixiert. Allerdings wurde dabei auf schonende, vorsichtige Weise auch die bisherige Lehre einer Revision unterzogen, es wurden wenigstens die schwersten Mißbräuche in der Praxis der katholischen Kirche beseitigt und die anstößigsten Stücke der Lehre verhüllt und in einer gewissen Unbestimmtheit gelassen. Auch gab es einzelne Fragen, die in der bisherigen Kirchenlehre noch offen geblieben oder nur unbestimmt beantwortet waren und die nun eine kirchlich-dogmatische Definition erfahren sollten. Aber von neuen Gedanken, von wirklichen und lebendigen geistigen Potenzen ist eigentlich nichts zu spüren. Mit dem Tridentinum wird eben der mittelalterlich-scholastische Katholizismus abgeschlossen; auf weiteren Fortschritt wird grundsätzlich verzichtet. Groß ist die Theologie der römischen Kirche eigentlich nur in der Polemik (Bellarmin 1542—1621). Durch die erfolgreiche Arbeit des Jesuitismus wurde die Freiheit des Gedankens und des Glaubens in noch engere Schranken eingeengt und noch argwöhnischer unterdrückt, als einst durch die mittelalterliche Hierarchie. Indessen gab sich das in der katholischen Christenheit lebende Bedürfnis nach Lehrreform doch auch mehrfachen theologischen Ausdruck. Hieher gehört der auf Erneuerung des Augustinismus gerichtete Versuch der Löwener Theologen Joh. Hessels († 1566) und Michael Bajus (verurteilt durch Pius V. 1567; † 1589), von welchen der letztere auch als kritischer Gegner der laxen Moral der Jesuiten (in seinen 34 Sätzen wider Hamel und Leß, 1587) wichtig ist; ferner die eine semipelagianische Vermittlung anstrebende und dadurch die Opposition des strengeren Augustinismus der Thomisten hervorrufende Lehrweise des Jesuiten Molina (Verfassers des wichtigen Werks Liberi arbitrii cum gratiae donis etc. concordia, 1588 und Urhebers des daran sich knüpfenden Streits über die auxilia gratiae; † 1600), sowie vor allem der Jansenismus (Jansen geb. 1585, † 1638). Der letztere zeigt allerdings, sofern er auf Augustins Lehre von der Sünde zurückgreift, auch einen protestantischen Zug, bleibt aber in der Rechtfertigung und in den Sakramenten echt katholisch und hält sich desgleichen in seinem streng asketischen Wesen entschieden antiprotestantisch. — Die katholische Mystik hat eine Reihe edler Vertreter aufzuweisen, welche wenn nicht prinzipiell doch graduell über den gewöhnlichen Pelagianismus des Katholizismus sich erhoben, aber doch bis zu reiner evangelischer Wahrheitserkenntnis nicht durchdrangen (Luis de Leon, Teresia, Frz. v. Sales, Molinos ꝛc., s. S. 211 f.).

Die beiden Lehrstücke, in welchen der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus am bedeutsamsten zu Tage tritt, sind die von der Rechtfertigung und von der Kirche. Gegenüber dem eudämonistischen Pelagianismus der römischen Lehre erstrebt der Protestantismus vor allem Beruhigung des Gewissens über die Sündenschuld und Gewißheit der Sündenvergebung und künftigen Seligkeit. Das alles ist nur durch die göttliche Gnade zu erlangen, nicht durch eigene Leistungen oder Werke zu verdienen; die subjektive Bedingung der Rechtfertigung ist allein der Glaube, die reinste und

ollste Empfänglichkeit; die Rechtfertigung ist vor allem Lossprechung von der Sündenschuld und Zusprechung des ewigen Lebens, nicht Gerechtmachung, in actus forensis, declaratorius, nicht physicus. Der Glaube aber ist nicht twa Grund der Rechtfertigung, sondern Mittel (fide, nicht propter fidem). ach der tridentinischen Lehre dagegen ist die Rechtfertigung nicht ein dekla-atorischer Akt, sondern ein actus physicus, der nicht nur peccatorum remis-io, sondern sanctificatio hominis, eine infusio der Gerechtigkeit in sich schließt. Durch diese infusio kommt es zum göttlichen Wohlgefallen, und um dessen-willen wird die Schuld erlassen; oder, wie Möhler es ausdrückt: nicht die des informis, sondern die fides caritate formata, also eigentlich (wie Melanch-hon sagt) nicht der Glaube, sondern die Liebe rechtfertigt; vgl. d. Symb.

Bei einigen lutherischen Theologen des Reformationszeitalters erscheinen ie reformatorischen Grundgedanken von der Rechtfertigung durch Elemente etrübt, in welchen eine Hinneigung zum katholischen Justifikationsbegriff un-eugbar enthalten ist. Für A. Osiander († 1552) ist das bloß Forensische der Deklaratorische des evangelischen Dogmas ein Anstoß; er sucht mehr in en Rechtfertigungsakt hineinzulegen, nämlich das wirkliche Ertöten der Sünde, as wirkliche Gerechtmachen des Menschen durch Einpflanzung Christi, der die esentliche Gerechtigkeit Gottes ist. Christus ist Gottes Ebenbild, ergreift an ihn im Glauben, so ergreift man darin Gott selbst. Der Glaube recht-rtigt dadurch, daß wir durch denselben mit Gott vereinigt werden und Gott un in uns wirkt. Es lautet das offenbar dahin, daß die Rechtfertigung igentlich nicht auf dem objektiven Verdienst Christi beruhe, sondern auf der urch den Glauben mitgeteilten wesentlichen Gerechtigkeit (just. habitualis), nd so droht die Gefahr, daß Christus als der objektive Heilsgrund zurück-esetzt und dagegen das eigene Thun der Heiligungsarbeit so sehr betont ird, daß die Heilsgewißheit ins Schwanken gerät. Etwas Ähnliches findet ei Schwenkfeldt († 1561) statt, der sich auf seinem mystischen Standpunkt leichfalls an der Lehre von der Rechtfertigung als Gerechterklärung stößt, nd dem der lutherische Glaube nur als ein falscher, erdichteter, am toten Buchstaben hängender erscheint. Im Herzen vielmehr, so lehrte er, durch den ebendig wirkenden Geist Christi geschehe die Rechtfertigung und Wiedergeburt nd eine wesentliche Gerechtigseit gehe von Christus aus. Ähnlich wurde später Speners pietistischen Anhängern von Löscher vorgeworfen, daß sie Rechtfer-igung und Erneuerung vermengten; vgl. u., folg. Per.

In der Lehre von der Kirche hat das Tridentinum und überhaupt der atholizismus der Reformationsepoche nichts Wesentliches an der Auffassung eändert, welche durchs ganze Mittelalter hindurch geherrscht hatte. Der ihr ntgegentretende evangelische Kirchenbegriff knüpft, gleich dem römischen Dogma, n augustinische Gedanken an, hält sich aber nicht sowohl an das objektiv ußerliche und Sakramentale der augustinischen Idee von der Kirche, als ielmehr an deren subjektiv innerliche Seite, wonach die Kirche in Wahrheit Gemeinschaft der von Gott Erwählten ist, also an ihr ein corpus Domini verum nd permixtum zu unterscheiden sind. Während nun der Lehre Calvins von er Kirche, weil sie sich (wie schon die Vorreformatoren Wiclif, Hus rc. und ie verschiedene der neueren Sekten) allzu einseitig an dieses spiritualistische der prädestinatianische Element des Kirchenbegriffs hält, ein gewisser Zug

zum Donatismus anhaftet, ist dem lutherischen Dogma vielmehr die Aufgabe zugefallen, von seinem Zentralbegriffe des Glaubens aus die augustinische Lehre einer abschließenden Revision zu unterziehen (Schmidt). So ist denn nach der Augustana die Kirche congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Nicht die sakramentspendende Hierarchie ist es, was die Kirche konstituiert, sondern die Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen (societas fidei ac Sp. Sancti in cordibus). Diese Kirche besteht nicht nur in der Idee, sondern ist real, aber Idee und Realität fallen nicht zusammen, sondern es ist zu unterscheiden zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Überall wo die Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente sich findet, da ist die Kirche sichtbar vorhanden; etwas Unsichtbares freilich, nur Gott allein Bekanntes ist die Zugehörigkeit der Einzelnen zur Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen. Diese Auffassung erweist ihre Richtigkeit gegenüber sowohl der katholischen wie andererseits der ihr entgegengesetzten donatistischen Anschauungsweise, von welchen jene den Begriff von der Kirche nach ihren politischen Merkmalen bestimmt, diese „die Heiligkeit der Kirche als Resultat der empirisch gesetzlichen Sündlosigkeit der Einzelnen faßt“ (Ritschl).

E. Schwärmerische und sektiererische Nebenbildungen des Protestantismus.

Der erste Gegner dieser Richtung, der Luthern aus dem eigenen Lager erstand, war Karlstadt († 1541), mit dessen Radikalismus jener, von der Wartburg herbeieilend, sich in ernstem, aber siegreichem Kampfe maß. Es liegt bei Karlstadt einerseits ein abstrakter und beschränkter Biblizismus zu Grunde, der den Unterschied vom A. und N. T. verkennend den Buchstaben der Schrift zum Gesetz machen will, andererseits ein durch das Büchlein von der deutschen Theologie ihm vermittelter mystischer Zug, kraft dessen er in der Forderung der Gelassenheit als höchster Tugend das alleinige Herrschen des göttlichen Willens im menschlichen Wesen und die völlige Erfüllung der Seele mit dem göttlichen Leben verlangt. Darüber verliert ihm das Äußere völlig seinen Wert, so daß er die leibliche Gegenwart im Abendmahl verwirft und in seinem stürmischen Wesen diese Geringschätzung des Äußeren auch anderen als Gesetz aufzuzwingen trachtet. — Sein Geistesverwandter war Thomas Münzer (geb. 1490, † 1525), gleichfalls ein mystisch-spiritualistischer Gegner alles Äußeren am Christentum, namentlich auch des Buchstabens der Schrift, der ihm als tot erscheint, und durch das innerliche himmlische, von Gott selbst in die Seele gesprochene Wort ersetzt werden soll; desgleichen eifriger Bekämpfer der Kindertaufe. Die Bestreitung der letzteren wurde bald zum Mittelpunkt und Losungswort einer Reihe ähnlicher radikaler Bestrebungen, die, wie namentlich die Münster'sche Rotte einen völlig antinomistischen Charakter annahmen, kraft dessen ihr fanatischer Spiritualismus in rohen Materialismus umschlug. Weniger fanatisch, aber ähnlich schwärmerisch und vielfach unklar war der Anabaptismus Melchior Hofmanns. Das Hervortreten dieser ultrareformatorischen Schwärmer bedeutet überhaupt eine bis zur Karrikatur fortgehende extreme Konsequenz des materialen Prinzips der Reformation, eine ernste Mahnung für diese, das formale Prinzip in seiner notwendigen Zusammengehörigkeit mit jenem zu behaupten und so im Fort-

schritte über das Bestehende hinaus ein besonnenes Maß zu halten. Für die Schweizer Reformation leisteten eben diesen Dienst die dortigen von Zwingli, Bullinger &c. bekämpften Wiedertäufer Grebel, Manz, Hubmaier u. a.

Mit dem Anabaptismus hing äußerlich und innerlich zusammen der Antitrinitarismus. Die Taufe ist ja wesentlich Taufe auf die Trinität; so führte die Bekämpfung der ersteren zur Bekämpfung auch der letzteren, gleichwie die Feindschaft wider den Katholizismus in beiden Richtungen auf ähnliche Weise wirkte. Ein mystisch-spiritualistischer Zug tritt bei einem beträchtlichen Teile auch der Antitrinitarier hervor. So bei Hans Denck (gest. 1527), der ein inneres Wort, den göttlichen Geist an die Stelle des objektiven Werkes Christi setzte und über seiner Lehre von der völligen Erfüllung des Gesetzes durch den Geistesmenschen in Pelagianismus und Antinomismus geriet. David Joris († 1556, vgl. S. 186) fand in sich selbst eine neue und vollendete Offenbarung Gottes, mit der das Erscheinen Christi im Geiste und das ewige Reich Gottes beginne; der mystische Zug verlauft bei ihm in frech antinomistische Lehren. Michael Servet († 1553) ist der bedeutendste und interessanteste dieser Bekämpfer des Trinitätsdogmas. Dasselbe erscheint ihm undenkbar, schriftwidrig, ein verderblicher, das wahre Christentum zerstörender Wahn (Cerberus triceps!). Sein Standpunkt ist sabellianisierender Pantheismus; in Christo und im Geist offenbart sich der an sich unbegreifliche und unvorstellbare Gott. Auch die Kindertaufe wird von Servet aufs Entschiedenste verworfen.

Eine andere Reihe von Gegnern der Trinitätslehre verfolgte vielmehr eine kritisch-rationalistische Richtung. So L. Hetzer († 1529), Joh. Campanus († 1574), Claudius v. Savoyen, Valentin Gentilis, Blandrata, Gribaldo und andre Vorläufer des Socinianismus (S. 186). Derselbe ist eine seltsame Mischung von ernstem Supranaturalismus in erkenntnistheoretischer, entschiedenem Pelagianismus in praktischer, und nüchternem kahlem Rationalismus in dogmatischer Beziehung. Mit seiner Ablehnung der Trinitätslehre schließt er sich der vorhin genannten antitrinitarischen Richtung an, gestaltet aber seine Negation und Kritik dem orthodoxen Dogma gegenüber viel umfassender. Die opponierende Richtung konsolidiert sich in ihm zu einem kirchlichen Gemeinwesen, oder vielmehr es ist die Gemeinschaft der Schule, in welche der Socinianismus die kirchliche Gemeinschaft verwandelt (Ritschl). Weiteres zu seiner Charakterisierung s. in d. Symbol. 6, III, 1.

Von socinianischen Theologen sind außer den beiden Stiftern Laelius Socinus († 1562) und Faustus Socinus († 1604) besonders zu nennen: Ostorodt († 1611), Joh. Völkel († 1618), Valentin Schmalz († 1622), Joh. Crell († 1631), Jonas Schlichting († 1661), Andreas Wissowatius († 1678).

Der Arminianismus gehört mit dem Socianianismus als ihm eng verwandte Erscheinung zusammen. Arminius, seit 1603 Professor in Leyden, trug dort eine von der calvinischen Prädestinationslehre im lutherisch universalistischen Sinne vorsichtig abweichende Lehre vor. Sein Kollege und Gegner Gomarus vertrat die strengste Prädestinationslehre in supralapsarischer Fassung. Auch über die Autorität der Symbole und über das Recht der weltlichen Obrigkeit in Religionsangelegenheiten waren Differenzen vorhanden. Nach des Arminius Tod (1609) übergaben seine Anhänger 1610 eine Remon-

stranz, worin in fünf Lehrpunkten ihre abweichenden Anschauungen formuliert waren. Die absolute und unabänderliche Vorherbestimmung der einen zum Heil, der anderen zum Verderben, wird darin abgewiesen und die Vorherbestimmung darauf bezogen, daß Gott diejenigen selig machen wolle, welche durch die Gnade des Geistes an Christus glauben und im Gehorsam des Glaubens beharren, während er die Ungläubigen verdamme. Christus sei für Alle gestorben, aber nur den Gläubigen komme die von ihm erworbene Vergebung zu gut. Der Mensch könne nichts Gutes von sich selbst thun; er habe den seligmachenden Glauben nicht von sich, die Gnade müsse vielmehr Anfang, Mittel und Ende sein auch im Wiedergeborenen; aber die Gnade sei nicht unwiderstehlich; auch sie könne wieder verloren werden. Also einerseits strengste Erbsündenlehre, andererseits keine unwiderstehliche Gnade. Auf der Synode zu Dordrecht wurde diese Lehre verurteilt, ihr gegenüber aber doch nur eine infralapsarische Fassung der Gnadenwahl, nicht jene schroffe Lehrweise des Gomarus sanktioniert. — Über die theol. Führer des Arminianismus (Grotius, Episkopius, Limborch 2c.) sowie über die armin. Symbolliteratur vgl. KG., S. 182. 204 f. sowie Symb.; auch Apologetik (über Grotius, De verit. rel. christ.).

Wegen der Literatur vgl. einerseits zur KG. (oben S. 169 u. 195—198); andrerseits zur Symbolik (röm.-kath., luth., ref. Kirche u. prot. Sekten). — Für die luth. Lehrentwicklung bis zur Conc.Formel sind bes. wichtig: J. G. Walch, Einleitung in die Relig.streitigkeiten der luth. Kirche, 5 BB. Jena 1730 ff. G. J. Planck, Gesch. der Entstehung, der Veränderung u. Bildung des prot. Lehrbegriffs 2c. Bd. IV—VI. Leipz. 1796. W. Gaß, Gesch. der prot. Dk. I. G. Frank u. Dorner in ihren Gesch. d. prot. Theol. sowie bes. F. H. R. Frank, Theol. des Conc F. 4 BB. 1858 ff. Vgl. auch die S. 195 angeführten Monogrr. über Agrikola, Osiander u. Flacius (von Möller, Kawerau, Twesten, Preger) sowie, was insbes. die Abendmahlsstreitigkeiten betrifft: A. W. Dieckhoff, Die Abendmahlslehre im Ref.Zeitalter I, 1854. H. Schmid, D. Kampf d. luth. Kirche um Luthers Lehre vom AM. 2. A. 1873. Calinich, Kampf u. Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen. 1866. Ders. D. Naumburger Fürstentag 1870. Kluckhohn, D. Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen (Hist. Zeitschr. 1868).

Sechste Periode der Dogmengeschichte.

9. Neuere und neueste Zeit (1675 bis zur Gegenwart).

A. Vorbemerkung. Einfluß der neueren Philosophie auf den Gang der christlichen Lehrbildung.

Die neuere Philosophie ist in ihren wichtigeren Haupterscheinungen ein Gewächs des Protestantismus. Mit dem Erwachen des protestantischen Geistes hängt zusammen und geht zeitlich wie ideal parallel das Regen des Geistes, der sich in der neueren philosophischen Spekulation seit Ende des 16. Jahrhunderts bethätigt. Derselbe nimmt zum christlichen Glauben eine wesentlich andere Stellung ein als die Scholastik des Mittelalters. In dieser war das philos. Denken an die Autorität der Kirche gebunden gewesen, es hatte Halt machen müssen vor der Autorität, mit welcher die übernatürliche, von der Kirche verkündigte Offenbarung ihm gegenübertrat. Die neuere Philosophie protestiert gegen diese Autorität als eine ihr nur aufgenötigte; rasch vollzieht sie ihre Lossagung von ihr, um als selbständige Geistesmacht neben sie zu treten. Schon bei Giordano Bruno (verbrannt 1600) finden wir eine

pantheistische Identifizierung von Gott und Universum, einen idealistischen Monismus, zugleich aber auch einen Zug zur konkreten Naturbeobachtung, zur Wertung des Einzelnen und Individuellen, so daß in dieser Synthese von Idealismus und Empirismus die Keime zu Spinozas und Leibnizens Lehren zu erkennen sind. Bei Campanella († 1639) haben wir gleichfalls die Hinweisung auf das „Buch der Natur“, das neben der göttlichen Offenbarung in der Schrift zu erforschen sei, samt der Betonung der Notwendigkeit empirischen Beobachtens und Wahrnehmens, woraus erst die wahre Philosophie erwachse. Zugleich steht dieser Denker, sofern er von der Gewißheit der eigenen Existenz auf das Dasein Gottes schließt, als Vorgänger des Cartesius da. Bei diesen beiden Italienern trägt die Naturphilosophie noch einen überwiegend theosophisch-mystischen Charakter. Anders bei Baco von Verulam († 1626). Nüchtern und bewußt richtet bei diesem Sohne Albions der forschende Geist sich auf das objektiv Gegebene. Nur was aus der Erfahrung genommen, beobachtet, durch Experimente begründet werden kann, gilt ihm als sicheres Wissen; nur auf dem Wege der Induktion will er philosophische Erkenntnis gewinnen. Freilich zieht er selbst noch nicht alle in seinen Prinzipien gelegenen Konsequenzen, zumal nicht die für seine Stellung zum Glauben; er unterwirft sich noch der heiligen Schrift als dem Worte Gottes, in einer Weise, die mit seinen sonstigen Forderungen nicht übereinstimmt. Aber schon bei seinem Schüler Hobbes († 1679) und den nächstfolgenden britischen Vertretern der empiristisch-sensualistischen Schule wird die Rücksicht auf die geoffenbarte Wahrheit über Bord geworfen und ein meist deistisch gearteter, hie und da fast bis zu völliger Gottesleugnung fortschreitender Naturalismus proklamiert (vgl. unten C).

Cartesius, der Begründer des neueren philos. Idealismus († 1650), war zwar Katholik, aber er vertrat den Geist des Protestantismus, des freien Gedankens; auch griff die von ihm ausgehende Bewegung vor allem auf protestantischem Boden rasch und mächtig um sich. Der Zweifel, von dem seine Philosophie ausgeht, soll zum Wissen der Vernunft führen, aber nicht zu dem, das von der Autorität der Offenbarung geboten wird, sondern zu einer auf ihrem eigenen Grunde ruhenden natürlichen Theologie. „Den verités révelées macht er seine Reverenz, hütet sich aber sorgsam vor jeder näheren Berührung mit ihnen“. Die „tragische Philosophie“ des Spinoza († 1677), der an Cartesius Kritik übte und die Konsequenzen desselben zog, ward in ihrer Zeit weniger verstanden, als gehaßt; in späteren Generationen aber hat sie auf die Theologie einen mächtigen und verhängnisvollen Einfluß zu üben begonnen. Leibniz († 1716) stellte Vernunft und Offenbarung in ein freundliches Verhältnis; seine Lehre von der in Gott gegründeten Harmonie der das sichtbare wie unsichtbare Weltganze konstituierenden Monaden kann mit den Grundbegriffen eines christlichen Theismus wohl in Einklang gebracht werden. Aber schon seine Spekulation, und mehr noch die seines Schülers Chr. Wolff († 1754) setzte der geoffenbarten Wahrheit eine natürliche Theologie zur Seite, wodurch zunächst die auch in der Orthodoxie vorhandene intellektualistische Auffassung des Christentums verstärkt, weiterhin aber dem Rationalismus und seiner Aufklärungsweisheit vorgearbeitet wurde.

Dienen die hier genannten Erscheinungen der einen Hauptströmung der

neueren Zeit, der intellektualistisch verstandesmäßigen, hauptsächlich zur Ausbildung und Förderung, so gehören andererseits unter sich zusammen die verschiedenen mystischen und praktisch frommen Richtungen, welche im Schoße des griechischen wie römischen Katholizismus, andererseits auf evangelischem Gebiete hervortretend, den christlichen Wahrheits- und Lebensgehalt in vorwiegend gefühlsmäßiger Richtung weiter zu bilden suchen und dabei mehrfach in schwärmerisch-sektiererische Verirrungen und Einseitigkeiten verfallen, zum Teil aber auch in positiv belebender und heilsam regenerierender Weise auf die Entwicklung der Kirche und ihres Dogma einwirken. — Bei unserer zunächst nun zu gebenden Übersicht über den inneren Gang des Protestantismus stellen wir diese letztere Gruppe von Erscheinungen als die am frühesten für manche Fort- und Umbildungen des kirchlichen Lehrbegriffs wirksam gewordene voran. An die dann folgende Betrachtung der modern-intellektualistischen Richtung mit ihrer mehr oder minder radikalen Negation des orthodox Traditionellen wird unsere Würdigung der vermittelnden Bestrebungen sich anschließen, welche sowohl den Ansprüchen der Philosophie gerecht zu werden als auch die Forderungen des religiösen Gefühls und des entschiedeneren christlich-kirchlichen Glaubensstandpunkts zu befriedigen suchen. — Kürzer wird dann der wenigstens teilweise parallele Gang der Entwicklung im römischen und griechischen Katholizismus zu betrachten sein.

B. Mystische und pietistische Richtungen im Protestantismus.

I. **Coccejanismus und reformierter Pietismus.** Als erste kräftige Reaktion wider die scholastische Orthodoxie gehört hieher die biblisch-heilsgeschichtliche Schule des Leidener Theologen Joh. Coccejus († 1669. Hauptwerk: Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei 1648). Die coccejanische oder Föderaltheologie ist wesentlich Schrifttheologie; aber das Besondere an ihr ist, daß sie vom Begriff des Bundes (foedus) aus, unter welchem sie das alte und neue Testament auffaßt, zu einer lebensvolleren geschichtlichen Anschauung der göttlichen Offenbarung zu gelangen sucht (Foedus naturae s. operum bis zum Sündenfall; dann foed. gratiae ante legem bis auf Mosen, sub lege bis auf Christum, endlich post legem s. sub evangelio). Als hauptsächlicher Mangel haftet diesem Föderalsystem eine gewisse spielende Äußerlichkeit des Typologisierens bei Darlegung des heilsgeschichtlichen Verhältnisses zwischen altem und neuem Bunde, sowie der Entwicklung des letzteren zu seinem Vollendungsziele hin an.

Von den Vertretern der reformierten Scholastik, namentlich von Gisbert Voetius in Utrecht († 1676) und seinem Anhang heftig, zum Teil auch mit Recht bestritten, behält diese Richtung doch das Verdienst einer heilsamen Anregung der Bibelforschung (Coccejus selbst, Vitringa, Lampe u. a.), einer wohlthätigen Erweichung der Starrheit des calvinischen Prädestinationsdogmas, sowie überhaupt einer fruchtbringenden und erwecklichen Einwirkung auf das religiös-kirchliche Leben zunächst der reformierten Christenheit. Mit dem Coccejanismus teilweise verwandte Erscheinungen von weniger mystisch-spekulativer als pietistisch-asketischer Art, reformierte Vorgänger des deutschen lutherischen Pietismus, sind Jodokus v. Lodensteyn († 1677), Jean de Labadie († 1674), Joach. Neander († 1680). An sie schließt sich die bis auf unsere

Zeit reichende Reihe jüngerer reformierter Mystiker und Pietisten, wie Gerhard Tersteegen zu Mühlheim a. d. Ruhr († 1769), Lavater in Zürich († 1801), Heinr. Jung-Stilling († 1817), Gottfr. Menken (s. unten), Gottfr. Dan. Krummacher († 1837), Herm. Friedr. Kohlbrügge († 1875) — die Letztgenannten als Stützpunkte des wiedererwachenden Glaubenslebens im Kampf wider den Rationalismus zum Teil auch für lutherisch- und uniert-kirchliche Kreise wichtig geworden (vgl. Ritschl, Gesch. d. Pietismus I, 1880).

II. **Der lutherische Pietismus.** Dogmatischer und praktischer Begründer des Pietismus für die deutsche lutherische Christenheit wurde Philipp Jakob Spener (geb. 1635, † 1705; vgl. KG. 201 f.). Seine Pia desideria (1675), welche eine Reihe notorischer Zeitübel mit kritischer Schärfe aufdeckten, riefen eine lebhafte Bewegung wach. Die „pietistischen Streitigkeiten" endigten nach etwa 30—40jähriger Dauer im wesentlichen damit, daß der Pietismus die Orthodoxie auflöste und den Geschmack der Zeit von ihr abzog, ohne mit seinen religiös erwärmenden und lebenserneuernden Tendenzen überall durchzudringen. In dem vorzugsweise zentral bedeutsamen Streitpunkt betreffend a) die Theologia irregenitorum verlangte der Pietismus eine vom Willen ausgehende innerliche Umwandlung des ganzen Menschen, womit eine Erleuchtung durch den heiligen Geist zur rechten Erkenntnis sich verbinde, während die Orthodoxie diese Forderung wesentlich schon durch die Kindertaufe erfüllt sah, und die auch von ihr geforderte Erleuchtung mehr nur theoretisch faßte. Der Pietismus betonte ferner b) die zur wahren Führung des Predigtamtes erforderliche besondere göttliche Amtsgnade, während von orthodoxer Seite der rite berufene Geistliche unabhängig von seinem persönlichen Verhalten als durch das an sich kräftige Wort mit göttlicher Amtsgnade ausgestattet angesehen, und jene angelegentliche Lebensforderung der Pietisten als donatistisch, d. h. als auf Bezweiflung des objektiv-wirksamen Charakters der kirchlichen Gnadenmittel hinauslaufend, getadelt wurde. c) Gegenüber der Betonung des allgemeinen Priestertums beim Pietismus behaupteten die Orthodoxen, daß der Dienst am Wort an einen bestimmten Stand rechtmäßiger Priester gebunden sei. Weitere Differenzpunkte betrafen d) die Autorität der kirchlichen Symbole, welche der nach-Spenersche Pietismus nur soweit als sie mit der heiligen Schrift übereinstimmten (quatenus) verbindlich anerkennen wollte; e) die Frage nach der Erlaubtheit gewisser Vergnügungen und Genüsse, wie Tanz, Spiel, Theaterbesuch, Tabakrauchen, Spazierengehen ꝛc. (ethisch-adiaphoristischer Streit); f) den Spenerschen Chiliasmus subtilissimus oder die (orthodoxerseits als enthusiastisch beanstandete) Hoffnung auf bessere Zeiten für die Kirche; g) die Frage nach der Möglichkeit einer Buße kurz vor dem Tode (conversio sera), welche der pietistische Rigorismus auf Grund seiner Behauptung, daß Gott jedem innerhalb dieses Lebens einen terminus peremptorius salutis setze, verneinte (lis terministica). Es kann nicht geleugnet werden, daß der Pietismus manche reformatorische Gesichtspunkte mit gutem Grund und mit heilsamer Wirkung schärfer wieder hervorgehoben hat gegenüber einer scholastisch verknöcherten, fast katholisierenden Orthodoxie. Sein ernstliches Dringen auf Heiligung und individuelle Herzensfrömmigkeit traf einen wirklichen Mangel der orthodoxen Lehranschauung. Aber freilich kamen die späteren Generationen des Pietismus mehrfach

dem entgegengesetzten Fehler nahe, indem sie die Seite der Empfänglichkeit und das Moment der Selbstthätigkeit nicht mehr richtig unterschieden, z. T. zu Selbstgerechtigkeit und geistlichem Hochmut gelangten, das objektive Ansehen der kirchlichen Gnadenmittel in bedenklicher Weise herabsetzten (Kasp. Schade's [† 1698 in Berlin] und anderer heftiges Eifern wider die Privatbeichte rc.), und durch Bevorzugung der frommen Gemeindlein (ecclesiolae) den Bestand der evangelisch-kirchlichen Gesamtkirche (Ecclesia) lockerten und erschütterten.

Um die Vermittlung von Pietismus und Orthodoxie, d. h. um die läuternde Herübernahme des wirklich Berechtigten und bleibend Wertvollen der pietistischen Lehr- und Lebensrichtung in den Entwicklungsgang der kirchlichen Theologie, hat eine Reihe angesehener Theologen der beiden nächsten Generationen nach Spener sich bemüht. Neben Frz. Buddeus in Jena († 1729), J. H. Michaelis in Halle († 1731), J. Gottl. Carpzov in Leipzig und Lübeck († 1767), J. Lor. v. Mosheim in Helmstädt und Göttingen († 1755), J. G. Walch in Jena († 1775), Eberh. Weismann († 1747) und Chr. M. Pfaff († 1760) in Tübingen, ist als vor allem einflußreich auf diesem Gebiete „Württembergs Kirchenvater“ J. A. Bengel († 1752) zu nennen. Bengel schöpft seine Theologie ganz und gar aus der Schrift; sie ist ihm die Sonne, von welcher alles Licht ausgeht, die alleinige Richtschnur für seine theologischen Gedanken. Wie er auch um die sprachlich-exegetische Seite der Schriftforschung sich bedeutende Verdienste erworben hat, so erscheint er vor allem wichtig durch seinen Versuch zur Errichtung einer einheitlichen christlichen Weltanschauung auf Grund der in ihren tiefsten Grundgedanken erfaßten göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift. Das Wort der Schrift, vor dem er sich in tiefer Demut beugt, enthält ihm Lehre und Licht über alle Fragen der Zeit und der Ewigkeit. Allerdings mischte in diese von ihm erstrebte reine Schrifttheologie auch der eigene Standpunkt sich mehrfach ein. Wandte er sich gegen die in der Kirchenlehre herrschende abstrakte Trennung von Rechtfertigung und Heiligung, so enthielt das einen berechtigten, aus der Schrift zu begründenden Protest gegen einen Mangel der orthodoxen Lehre. Aber mit seinen eschatologischen Anschauungen — die ihn auch zu eschatologischen Berechnungen und sogar bestimmteren Prophezeiungen führten — hat er für die spätere Entwicklung des Pietismus manches Ungesunde mitverschuldet. Doch werden diese Mängel aufgewogen durch die kerngesunde Art seiner sonstigen Behandlung der h. Schrift und durch die überaus fruchtbare Anregung, die er vom biblischen Urquell ausgehend und auf ihn hinweisend der Kirche und der Lehrentwicklung gegeben hat. Unter den späteren Vertretern seiner biblisch-realistischen Richtung ist neben dem Leipziger biblisch-prophetischen Theologen Chr. Aug. Crusius († 1775), sowie neben dem ehrwürdigen schwäbischen Prälaten M. Fr. Roos († 1803, Verfasser biblisch-historischer Werke wie „Fußstapfen des Glaubens Abrahams in der Geschichte der Patriarchen und Propheten“; auch einer „Christlichen Glaubenslehre“, einer Psychologia sacra etc.), bes. der „Magus im Süden“, Friedrich Christoph Ötinger, Prälat zu Murrhardt († 1782) zu nennen. „Irdische und himmlische Philosophie“ will dieser tiefsinnige Theosoph lehren, der mit seinem Lehrer Bengel in der hohen Bewunderung und tiefgründlichen Verwertung

des Schriftworts einig ist, aber umfassender noch als jener die Schriftwahrheit als Prinzip einer in sich abgeschlossenen christlichen Weltanschauung zu erheben und aus ihr die Grundzüge seiner jedenfalls tiefsinnigen mystischen Naturphilosophie zu gewinnen sucht. „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“, lautet der Grundgedanke seiner geistestiefen und originellen, in der Form freilich mehrfach barocken Schriften (wie: Theologia ex idea vitae deducta; Biblisch-emblematisches Wörterbuch zum neuen Testament; Lehrtafel der Prinzessin Antonie ꝛc.). Sowohl der biblische Realismus als die kühnen eschatologischen Spekulationen des Chiliasten und Apokatastatikers sind charakteristisch für den Mann, der in seiner Zeit vielfach angefeindet und verkannt, neuerdings gerechter gewürdigt zu werden pflegt. Er hat, ähnlich wie sein Geistesverwandter J. G. Hamann der „Magus des Nordens“, einen tiefgreifenden Einfluß auf weite Kreise geübt; seine Lehren, verstanden oder nicht, bilden noch jetzt die vornehmste geistliche Nahrung und Erbauung zahlreicher Pietisten Württembergs.

Zu Ötingers Geistesverwandten und Schülern gehören: der früh verstorbene geniale J. L. Fricker, Pfarrer zu Dettingen († 1766); der geistvolle Theologe u. geniale Mechaniker, Ph. Matth. Hahn; Sam. Collenbusch (Arzt in Wichlinghausen † 1803, Stifter einer bald nach ihm bald nach seinem Schüler Gottfr. Menken in Bremen [† 1831] benannten Mystikersekte oder -schule); Joh. Mich. Hahn, der tiefsinnige, noch jetzt in der ziemlich verbreiteten, übrigens von der Kirche äußerlich nicht getrennten Sekte der „Michelianer“ [= Michel-Hahner] hochverehrte Bußprediger und mystische Erbauungsschriftsteller († 1819): ferner Antistes David Spleiß in Schaffhausen († 1854); Dr. Jul. Hamberger in München, der Biograph Ötingers und Erklärer seiner Schriften, und einige andere, welche sonst auch wohl zur Baaderschen Philosophenschulen gerechnet werden. — Nahe steht dem Bengel-Ötingerschen Geistesreichtum auch Joh. Tob. Beck in Tübingen († 1878), der von der lebenden Theologengeneration ganz Deutschlands und darüber hinaus hochgeschätzte schwäbische Lehrer, dessen geisterfüllte, ethisch gewiegte Persönlichkeit tiefe Eindrücke in den Herzen und im Leben Hunderter von Schülern hervorbrachte, dessen biblischer Realismus Viele von einem falschen Spiritualismus zurückführte und in dessen mystischem Pneumatismus Viele die rechte Befriedigung ihres theologischen Erkenntnistriebs und das fruchtbar lebendige Element ihres Glaubens gefunden haben.

III. **Zinzendorfs Brüdergemeinde.** Mit dem Pietismus teilt das Herrnhutertum (vgl. KG., S. 202 f.) die subjektive fromme Richtung. Es unterscheidet sich aber von ihm durch charakteristische Bevorzugung des religiösen Gefühls, das, seiner Rechtfertigungsgnade sicher, in der süßen Gnadennähe des Heilandes schwelgen will. Dadurch wird der hie und da bis zur Düsterkeit sich steigernde asketische Ernst des Pietismus erweicht; ein freudiger Geist tritt an seine Stelle, der aus dem Gewinn der Gnade des Heilandes eine unbefangenere Stellung auch zu den sozial-ethischen Aufgaben des Lebens herleitet. „Ich habe nur eine Passion, und die ist Er, nur Er!“ kann Zinzendorf im Vollgefühl seiner brennenden Heilandsliebe bekennen; aber diese Passion, so sehr sie unsere Bewunderung erwirbt, hält sich nicht frei von ungesunder Sentimentalität. Die Art, wie teils bei Zinzendorf selbst teils bei anderen

Gliedern seiner Gemeinde diese innige Liebesgemeinschaft mit Christus zum Ausdruck gelangt, trägt teilweise den Charakter des Tändelnden, Geschmacklosen, mitunter selbst des sittlich Zweideutigen und Mißverständlichen. Daneben verdient rühmende Hervorhebung der lebendige Gemeinschaftsgeist, welcher in der Brüdergemeinde (der opferwilligsten u. fruchtbarsten aller Missionsgemeinden des deutsch-lutherischen Kirchengebietes) lebt, ein Geist der Liebe, des Friedens, des engen, innigen Zusammenhaltens und Verbundenseins der Brüder unter einander, und doch auch wieder der weitumfassenden Toleranz und liebevollen Anerkennung anderer.

Seine wissenschaftliche Vertretung hat das Herrnhutertum in früherer Zeit weniger durch Zinzendorf selbst, — der hiefür zu unruhig, zu poetisch und zu exzentrisch war — als in dem edeln Spangenberg († 1792), dem Verfasser der Idea fidei fratrum (1779) gefunden. In neuerer Zeit hat bes. Hermann Plitt durch gediegene theol.-wissenschaftliche Leistungen die Brüdergemeinde tüchtig vertreten („Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung", 2 Bde., 1863, Zinzendorfs Theologie, 3 Bde., 1869—74).

IV. **Der englisch-amerikanische Methodismus.** Das Hervortreten der lebenskräftigen, geistesfrischen Reaktion des Methodismus in der englischen Staatskirche war gegenüber der Trägheit, Gleichgiltigkeit, Unwissenheit, welche dieser letzteren und ihrer Theologie seit Ende des 17. Jahrhunderts sich bemächtigt hatte, ein dringendes Bedürfnis und ein offenkundiger Segen Gottes, ähnlich wie die überhaupt ihm geistesverwandte Erscheinung des deutsch-lutherischen Pietismus. Daß methodistisches Leben und Lehren auch außerhalb des britischen Heimatlands, namentlich in den neuenglischen Kolonien sich mächtig ausbreitete (s. KG., S. 208 f., 226), war begreiflich und vermöge der ihm innewohnenden Wahrheitsmomente berechtigt. Daß er freilich die geschichtlich ihm zugewiesene Sphäre der Länder englischer Zunge überschreitend zur Propaganda unter anderen Kirchen auf eine oft unbrüderliche Weise weitergeht, ist sein Unrecht, und es läßt sich mit gutem Grunde bezweifeln, ob er denselben Beruf für Deutschland habe, den er für jene Länder unleugbar gehabt hat und noch hat.

Der alles mit sich fortreißende Beifall, den das geistgesalbte Zeugnis solcher Evangelisten wie Wesley und Whitefield fand, war ein wohl begreiflicher. Whitefield war ein herzerschütternder Bußprediger ohnegleichen, Wesley ein praktisch-religiöses und legislatorisches Genie wie wenige, der englische Spener und Zinzendorf und zugleich der „protestantische Ignatius Loyola" (Schaff). Man hat des letzteren Lebensgang zum Teil mit Recht demjenigen Luthers verglichen; durch herbe Askese hindurch rang auch er sich empor zur frohen Gewißheit der Rechtfertigung. Aber während es Luthern nie beifiel, die Gefühlserschütterungen, die er durchlebte, zur Regel zu machen, „waren für Wesley die eigenen Erfahrungen und diejenigen seiner seelsorgerlichen Thätigkeit so maßgebend, daß er jene Gefühlserschütterungen für Bedingungen, ja fast für integrierende Bestandteile echter Bekehrung hielt" (Braun, Theol. Stud. a. Württ. 1881). Demgemäß ist der Methodismus im ganzen dabei stehen geblieben, die Buße in Form heftiger Gefühlserschütterung anzustreben und die Heilsgewißheit auf ein einzelnes Gefühlsmoment, also auf etwas an sich Veränderliches und Täuschendes, zu gründen, wodurch der Buße

ebenso wie der Heiligung ihr ethischer Ernst entzogen wird. Beweis dafür ist das Auftreten mehrerer gefeierter Emissäre des englisch-amerikanischen Methodismus während des letzten Jahrzehnts. Über die sog. Heiligungsbewegung Pearsall Smiths während der Jahre 1872—75 konnte das Urteil kirchlich gerichteter deutscher evangelischer Christen einige Zeit schwanken, klärte sich jedoch bald dahin ab, daß das Einseitige, Bedenkliche, ja entschieden Gefährliche derselben erkannt wurde. Daß die Evangelisten Moody und Sankey infolge weiser Beschränkung ihrer Arbeit auf britisch-nationale Gebiete manches Gute gewirkt haben, ist nicht zu bestreiten. Daß aber das neueste methodistische Extrem, die „Heilsarmee“ mit ihrem derbsinnlichen Mißverstand dessen, was der Apostel als des Christen Kampf fordert, und ihrem vor der Anwendung jesuitisch-propagandistischer Künste nicht zurückscheuenden Fanatismus auf schädlichem Irrwege begriffen sei, darüber kann ein Zwiespalt der Urteilsfähigen und religiös Besonnenen nicht wohl bestehen. — Vgl. teils hierüber, teils über den Anteil auch der übrigen reformierten Sekten (Quäker, Baptisten, Mormonen, Irvingianer, Darbysten) an der neueren und neuesten Lehrentwicklung des Protestantismus die Symbolik (auch KGesch., S. 224 f.).

C. Fortschrittliche und negativ-kritische Richtungen im Protestantismus.

I. **Der englische Deismus und das Aufklärertum.** Die rationalistische Richtung, welche im Socinianismus begonnen hatte, setzte sich fort zunächst im englischen Deismus. Unter dem Deismus im speziellen historischen Sinne versteht man eine Auffassung des Christentums, welche auf den Ansprüchen des freien menschlichen Denkens und autoritätslosen Forschens fußend, eine „natürliche Religion“ zur Norm alles positiven Glaubens erheben will, die Offenbarung Gottes in Christo aber ableugnet oder doch bezweifelt. In der Art und Weise der englischen Reformation, welche eine unvollkommene und cäsaropapistisch gebundene geblieben war, in den heftigen Ausbrüchen fanatischen Sektengeistes, wie die Stürme der ersten englischen Revolution sie herbeiführten, sowie in dem Erwachen der empiristisch-sensualistischen Philosophie (in Baco, s. oben, S. 359) liegen die Gründe dieser Erscheinung. — Als der erste Deist gilt Herbert v. Cherbury († 1648), welcher in seinem Werke De religione gentilium fünf Hauptwahrheiten als den Kern jeder Religion, auch der heidnischen anerkannt wissen wollte: Dasein Gottes; Verehrung desselben; Tugend und Frömmigkeit; Erkenntnis der Sünde; göttliche Vergeltung des Guten und Bösen. Er führte damit das Wesen der christlichen Religion auf das Niveau auch der heidnischen zurück, erklärte aber andererseits eine übernatürliche Offenbarung nicht für unmöglich, wenn auch für nicht gerade notwendig, jedenfalls für schwer erkennbar. Wenn der Sensualist Hobbes († 1679), „der Großvater aller Freidenker“ die Dogmen und sittlichen Vorschriften des Christentums als bindend anerkennt, so denkt er dasselbe (laut seiner Hauptschrift Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, 1651) als ganz und gar territorialistisch geartet, d. h. als völlig abhängig vom Staat, dem es eine nützliche, brauchbare Stütze zu gewähren habe. An und für sich wird es von ihm, dem Bekenner wesentlich materialistischer Überzeugungen, niedrig gewertet. Einem Toland, dem Miturheber

des Freimaurerwesens und Verfasser von Schriften wie Christianity not mysterious; Nazarenus; Pantheisticon etc. († 1722) ist das Christentum nichts Übervernünftiges mehr, es enthält keine weiteren Geheimnisse. Die Frage, was denn eigentlich das Charakteristische des Christentums sei, beantwortet Graf Shaftesbury († 1713) dahin, daß die reine Moral den wahren Inhalt desselben bilde; statt jener fünf Kernwahrheiten aller Religion, welche Cherbury statuiert hatte, genügen ihm schon die drei: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Matth. Tindal († 1733) läßt das Christentum nur noch insoweit gelten, als es mit der natürlichen Religion identisch ist; „das Christentum ist so alt als die Welt“ (Christianity as old as the creation) lautet der bezeichnende Titel seiner Hauptschrift. Das Ende des Deismus war die radikale Skepsis des gelehrten Schotten Hume († 1776) und der Atheismus des neuenglischen Aufklärungsapostels Tom Paine in New-York († 1809). — Die Wirkung des englischen Deismus reicht hinüber einerseits nach Frankreich, wo er den Materialismus der Encyklopädisten und die seichte Philosophie des Esprit (Voltaire, Montesquieu, Helvetius, Rousseau ꝛc.) erzeugen half, andererseits nach Holland und Deutschland, wo durch vorbereitende Einflüsse teils des Arminianismus (Clericus, Wetstein ꝛc.) u. Cartesianismus (Balth. Bekker, Alex. Roell) teils des Pietismus (Dippel) u. der Wolffschen Philosophie (Reimarus, Edelmann ꝛc.) der Boden für sein zersetzendes Wirken geebnet worden war. Vgl. hiezu KG. S. 203 f.

II. **Der deutsche Rationalismus und Supranaturalismus.** Tiefer und umfassender noch als die verwandten Erscheinungen Englands und Frankreichs hat der Rationalismus, das deutsche Äquivalent und teilweise auch das Produkt des Deismus, die Grundprinzipien des kirchlichen Glaubens, ja des Christentums überhaupt angetastet und zu zersetzen gesucht. Man nennt herkömmlich, und in mehrfacher Hinsicht auch mit Recht, Joh. Sal. Semler in Halle († 1791) als den, der diese rationalistische Krisis inaugurierte. Von den pietistischen Einflüssen seiner Erziehung her bewahrte er immer eine gewisse Achtung für das kirchliche Dogma, verwarf auch die Thatsächlichkeit der Offenbarung nicht ganz; aber seine kritisch zersetzenden Operationen auf den Gebieten der Schriftwissenschaft, der Kirchen- und Dogmengeschichte, verbunden mit den pelagianisierenden und ebionitisierenden Tendenzen seiner Dogmatik haben entschieden auflösend auf das kirchliche Bewußtsein seiner theologischen Mit- und Nachwelt gewirkt. Neben ihm war es Joh. Gottl. Töllner in Frankfurt a. O. († 1774), der kritische Gegner des kirchlichen Inspirationsdogmas und der Lehre vom Anteil des thätigen Gehorsams Christi am Satisfaktionswerke, der diesen Auflösungsprozeß auf wirksame Weise befördern half. Auch J. A. Ernesti in Leipzig († 1781), J. Dav. Michaelis in Göttingen († 1791) und einige andere, die man sonst wohl auch zum „orthodoxen Moderantismus“ des 18. Jahrhunderts zu rechnen pflegt, gehören wegen mancher ihrer Lehreigentümlichkeiten hieher. Auf Semlers und Töllners Semirationalismus folgt der eigentliche oder vulgäre Rationalismus, die vom Offenbarungsglauben entschieden abgefallene Religionsweisheit des ordinären gesunden Menschenverstandes, repräsentiert und gepflegt durch Aufklärungsphilosophen und Pädogogen wie Eberhard, Steinbart, Basedow, K. Friedr. Bahrdt († 1792), sowie durch Theologen wie W. Abrah. Teller († 1804), W. F. Hezel († 1829),

Joh. Joach. Spalding († 1804), Lorenz Bauer († 1806), Ph. Konr. Henke († 1809), L. Tim. v. Spittler († 1810), J. G. Rosenmüller († 1815), Leonh. Bertholdt († 1822), J. K. R. Eckermann († 1834). Die Mehrzahl dieser Vulgärrationalisten huldigen der Praxis eines platten, nüchtern prosaischen, geist- und ideenlosen Herabminderns der Wahrheiten des christlichen Offenbarungsganzen auf die Stufe des „aufgeklärten", d. h. philisterhaft beschränkten Begreifens und Verstehens nach der Norm eines äußerlichen Empirismus. Gründlich verschieden von diesem kraftlosen, verschwommenen Wesen ist der energisch kühne, philosophisch-kritische Rationalismus eines Kant († 1804). In ihm wendet sich die Kritik nicht sowohl gegen die hergebrachten und altgewohnten Besitztümer des Glaubens im einzelnen, als gegen die Ansprüche der theoretischen Vernunft selbst, gegen ihren zuversichtlichen Dogmatismus des Erkennens. Der Königsberger Philosoph thut mit unerbittlicher Logik die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntnis des Übersinnlichen dar, unter Verweisung auf die praktische Vernunft, welche die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit mit absoluter Notwendigkeit fordere („Postulate" des höheren menschlichen Erkennens). Er nimmt mit diesem Kritizismus auf religiös-ethischem Gebiete eine wichtige Doppelstellung ein: einerseits wird die geschichtliche Geltung des Christentums und die Wahrheit der Offenbarung aufgelöst und das Wesen des Glaubens echt pelagianisch in die moralische Gesinnung gesetzt (Religion ist, nach seiner berühmten Definition, „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote"; die Kirche ein Gemeinwesen, um nach Kräften die Moralität zu fördern; das Gebet gilt ihm als eines philosophisch gebildeten Mannes im Grunde unwürdig, als ein „Fetischmachen", eine „kleine Anwandlung von Wahnsinn" rc.). Andererseits verleiht die ethische Strenge seiner Moraldoktrin (der „kategorische Imperativ") und seine Hochhaltung mancher Ideen des Christentums, insbesondere der von der erbsündlichen Korruption der Menschheit oder vom „radikalen Bösen" (in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", 1793) seiner Spekulation eine positive Bedeutung, welche in der weiteren christlich-theologischen Entwicklung auf vielfach fördernde Weise hervorgetreten ist.

An Kant schließt sich, wenn nicht immer in erkenntnistheoretischer Hinsicht wie Tieftrunk († 1837), v. Ammon († 1850) und einige andere Kantianer von strengster Richtung, so doch in den allgemeinen lehrhaften und praktischen Grundgedanken der theologische Rationalismus zweiter Generation an, repräsentiert durch Exegeten, Dogmatiker und Praktiker wie W. Gesenius († 1842), G. E. Paulus († 1851), F. A. Fritzsche († 1846), J. A. L. Wegscheider († 1849), C. G. Bretschneider († 1848), J. Fr. Röhr († 1848), David Schulz († 1854) u. a. Ferner ruht auf ihm die Stellung, welche J. Gottl. Fichte († 1814) als kühnster Repräsentant des neueren philosophischen Idealismus zum Christentum einnahm, sowie der ästhetische Rationalismus eines F. H. Jacobi († 1819) und Fr. Jac. Fries († 1843), von welchem letzteren auf Chr. M. L. de Wette (Prof. in Basel seit 1822, † 1849), K. Hase in Jena und mehrere andere Theologen ein wichtiger Einfluß ausging.

Ebenso gibt der „rationale Supranaturalismus" (oder auch „supranaturale Rationalismus") eines K. F. Stäudlin († 1826), G. H. Tzschirner († 1828), A. H. Tittmann, E. F. K. Rosenmüller, C. F. Illgen, K. L. Nitzsch

(† 1831), Baumgarten-Crusius († 1843) mehr oder minder deutlich den Einfluß der kritischen Philosophie Kants zu erkennen. Von ihnen allen wird eine übernatürliche Offenbarung anerkannt, aber der Inhalt des Christentums doch wesentlich rationalistisch auf einen Kern moralischer Wahrheiten reduziert. — Von diesem „rationalen" unterscheidet sich der strengere oder eigentliche (supraratonale) Supranaturalismus durch seine mehr biblische, vom Kantianismus und sonstiger moderner Spekulation in geringerem Grade beeinflußte Haltung. Zu ihm gehört vor allen die ältere Tübinger Schule, welche unter ihren ehrwürdigen, während einer religiös-kirchlich winterlichen und kahlen Zeit um die Pflege einer lebenswärmeren und volleren Theologie hochverdienten Vertretern Männer wie Gottl. Chr. Storr († 1805), E. G. Bengel († 1826), Süßkind († 1829), J. F. u. C. H. Flatt († 1821 und 1843), J. Chr. Fr. Steudel († 1837) aufzuweisen hat. Mehr oder minder nahe Geistesverwandte derselben waren der als Kanzelredner und Moraltheologe gefeierte Franz Volkmar Reinhard in Wittenberg und Dresden († 1812), der sinnig fromme biblische Glaubenslehrer G. Chr. Knapp in Halle († 1825), der rüstige Apologet J. F. Kleuker in Kiel († 1827), der Dogmenhistoriker und kirchliche Archäologe J. C. W. Augusti in Bonn († 1841), der Dogmatiker Aug. Hahn in Breslau († 1863). Ein redliches, wenn auch nicht überall erfolgreiches Streben im Dienste des Reiches Christi ist diesen Wahrheitszeugen aus der Schule des älteren Supranaturalismus gemeinsam. Sie „sind nicht nach dem zu richten, was sie gethan haben, sondern nach dem, was sie thun wollten und thun konnten" (Landerer).

III. **Spekulativ-idealistische, radikal-negative und kritisch-rationalistische Richtungen neuester Zeit.** In den neueren philosophischen Bestrebungen, soweit sie für die Theologie von Wirksamkeit wurden, haben wir drei Hauptrichtungen zu unterscheiden 1) die des spekulativen Idealismus vertreten durch die theologischen Anhänger der pantheistischen Philosophie Hegels. Für ihren spekulativen Standpunkt ist „Philosophie und Theologie wesentlich eins geworden" (Baur); die Philosophie erkennt den Inhalt der Theologie wesentlich als ihren eigenen, sie wird zur Theologie, die Theologie aber wird zur Philosophie, denn die Stufe des Glaubens oder der religiösen Vorstellung führt fort zur höheren Stufe der adäquaten begrifflichen Erkenntnis, in welcher die Glaubenssubstanz positiv aufgehoben und zu ihrer Vollendung gebracht wird. Das Einzelne, Individuelle, historisch Konkrete ist für diese Anschauungsweise nur als vorübergehende Erscheinung der bleibenden Idee von Bedeutung. Dieser Betrachtung und Wertung unterliegt insbesondere auch die Person Christi, in Bezug auf welche unterschieden wird zwischen dem „idealen" und dem „geschichtlichen" Christus, dem „Christus des Glaubens und dem Jesus der Geschichte." Gepflegt wurde diese spekulative Richtung bes. in der jüngeren Tübinger Schule. An der Spitze derselben steht Ferd. Chr. Baur († 1860), als gründlicher Forscher auf kirchen- und dogmenhistorischem Gebiet hochverdient (vgl. oben S. 285 ff.), als neutestamentlicher Theologe und urchristlicher Geschichtskritiker aber einer in naturalistischen Vorurteilen befangenen, vielfach ins willkürliche ausschweifenden Methode (Tendenzkritik) huldigend (vgl. Handb. I, 345 ff.). Seine vornehmsten Anhänger sind Strauß (s. u.), Schwegler († 1857), Ed. Zeller, K. Reinh. Köstlin, Th. Keim († 1878), Ad.

Hilgenfeld, von neueren besonders H. Holtzmann, Ad. Hausrath, K. J. Holsten, Franz Overbeck, O. Pfleiderer (wegen A. Ritschls s. unten D).

Von den hier genannten leitet Dav. Fr. Strauß († 1874) als radikaler Kritiker der evangelischen Geschichte (Leben Jesu 1835) und des evangelisch-kirchlichen Lehrsystems (Glaubenslehre, 1840 f.) hinüber zur 2) rein negativen oder radikalen Richtung, in welcher der spekulative Idealismus in mehr oder weniger krassen Materialismus umschlägt. Außer Strauß, der besonders in seinen späteren Schriften (namentlich in seinem sogar die Darwin-Häckelsche Affenursprungslehre proklamierenden Schwanengesang oder letzten theologischen Bekenntnis „Der alte und der neue Glaube" 1872) dieses naufragium fidei als gänzlich vollzogen zu erkennen gibt, gehören hieher der nihilistische Religionsphilosoph Ludw. Andr. Feuerbach († 1872), der ultraradikale Evangelienkritiker Bruno Baur († 1882) sowie die materialistischen oder darwinisch evolutionistischen Naturphilosophen (Vertreter des sog. „Monismus") wie E. Häckel, Ph. Spiller, F. v. Hellwald, Fritz Schultze, E. Krause (Carus Sterne), L. Noiré rc. — Teilweise geistesverwandt dieser Richtung, teilweise ihr entgegengesetzt erscheint der auf Schopenhauer zurückgehende philosophische Pessimismus, das durch Ed. v. Hartmann unter dem Namen „Philosophie des Unbewußten" salonfähig und in weiten Kreisen beliebt gemachte jüngste Schoßkind der philosophischen Liebhabereien unsrer Zeit. Der Urheber dieses monströsen Gedankenprodukts, das in eleganter, pikanter Darstellung dargeboten, von oberflächlicheren Denkern als das Höchste und Tiefste aufgenommen, von positiver Forschung aber auch schon gründlich in seiner Unhaltbarkeit und Nichtigkeit aufgezeigt wurde, hat in den neuesten seiner zahlreichen Werke nicht nur die Ethik, sondern auch die Dogmatik für seinen pessimistischen Monismus umzudeuten und unter gänzlicher Entleerung ihres positiven Gehalts in ihn zu transformieren versucht (Die „Philosophie des Unbewußten" 1869; „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft" 1874; „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" 1879; „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie", 1880; „Das relig. Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung" 1882; „Die Relig. des Geistes" 1882). 3) Wissenschaftlich und religiös-ethisch ungleich höher stehen mancherlei Versuche anderer Art, unter Wahrung der Grundideen des Christentums das Wesen desselben auf historisch-kritischem Weg in seiner Ursprünglichkeit aufzufinden und mit Vernunft und Philosophie zu vermitteln. Dabei ist natürlich der Grad verschieden, in welchem die kritischen, rationalistischen und philosophischen Ansprüche geltend gemacht werden gegenüber dem historischen wie dem Glaubensstandpunkt der kirchlichen Anschauung. Wir rechnen hieher religionsphilosophische Vertreter des spekulativen Theismus wie Chr. Herm. Weisse in Leipzig († 1866, seine „Philosophische Dogmatik" 1855—62), Fichte d. J. (Imm. Herm., † 1879), K. Ph. Fischer, Chalybäus rc., welchen der schon genannte O. Pfleiderer in Berlin („Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" 1878, „Grundriß der christl. Glaubens- und Sittenlehre" 1880 rc.) sich anreiht. Ferner A. E. Biedermann in Zürich, dessen spekulativer Theismus freilich stark, in einer mehrfach an Strauß erinnernden Weise, zum Pantheismus hinüberneigt; auch der „Neukantianer" R. Adalb. Lipsius in Jena (Lehrb. der Dogmatik 1875), sowie von älteren Vertretern ähnlicher

Standpunkte K. Hase in Jena (Ev. Dogmatik 1825; Gnosis 1826; Leben Jesu 1829; Prot. Polemik 1863; Geschichte Jesu 1876 rc.); **K. Schwarz** in Gotha (Zur Geschichte der neuesten Theologie, 1856), Dan. **Schenkel** in Heidelberg (Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens, 1858, Charakterbild Jesu 1864; Grundlehren des Christentums aus dem Bewußtſ. des Glaubens 1877; Christusbild der Apostel 1879), rc. rc.

Wegen verwandter Erscheinungen im außerdeutschen Protestantismus siehe KG. S. 224 ff. sowie unten S. 372 f.

D. Vermittelnde und kirchlich-positive Richtungen im Protestantismus. Schleiermacher und seine Nachfolger.

Den gemeinsamen Ausgangspunkt der teils mehr liberal teils positiver gerichteten vermittlungstheologischen Bestrebungen in der neuesten kirchlichen Entwicklung des evangelischen Deutschlands und seiner Nachbarländer bildet das theologische Wirken Fr. Dan. **Schleiermachers** († 1834, vgl. S. 220 f.). Der Name eines „Restaurationstheologen", eines prinzipiellen Überwinders der Verirrungen des Rationalismus, eines Anknüpfungspunkts nicht bloß für die liberale, sondern auch für die kirchliche positive Seite der vermittelnden Richtungen unsrer theologischen Gegenwart gebührt ihm in der That. Er schließt so manche miteinander im Kampf liegende Bestrebungen der früheren Zeit ab, vereinigt in seinem Lehrwirken so reiche, vielseitig bedeutsame neue Anschauungen, daß theologische Charaktere der verschiedensten Art ihn als ihren Meister anführen können. „Mit der Wirkung, welche Schleiermacher auf die Umgestaltung der dogmatischen Begriffe ausgeübt hat, läßt sich nichts anderes in unserem Jahrhundert vergleichen" (Landerer, Neueste DG. 326).

Der „mütterliche Leib", in dem sein theologisches Leben vorbereitet wurde, war für ihn die Frömmigkeit der Brüdergemeinde, in welcher er erzogen worden; für immer haben die hier empfangenen Einflüsse in ihm nachgewirkt. Das mystische Element, das seine Theologie in ihrer allmähligen Fortbildung von extrem pantheistischer Denkweise („Reden über die Religion 1799"; „Monologen" 1800 rc.) zu dem mehr theistisch bestimmten, ja selbst manche deistische Elemente in sich schließenden Standpunkte seines reifsten Werks („Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt" 2 BB. 1821) stets bewahrt hat, stammt aus dieser frühen und kräftigen Beeinflussung von herrnhutischer Seite. Aber mindestens gleich mächtig mit dieser mystisch frommen Richtung lebt stets in ihm der dialektische Trieb und der Drang der Erkenntnis.

Was sich ihm zur Befriedigung desselben darbot im damaligen Rationalismus, das konnte ihm nicht genügen. Er brauchte mehr als die kahlen und dürren Felder des flachen Vernunftglaubens. Er fand dieses Bessere in dem pantheistischen Idealismus, den er aus dem Studium Platos und Spinozas geschöpft hatte. Aber sein Eigenstes und Eigentümliches ist da, wo er der Religion ihre Heimat und ihren Sitz anweist, im Gefühl. Das christliche Bewußtsein hat und spricht die religiöse Wahrheit aus, unbekümmert darum, ob die Wissenschaft auf ebendasselbe führe oder nicht. Das wissenschaftliche Nachdenken gelangt dazu, daß es eine objektive Erkennbarkeit Gottes nicht gebe; nur bis zu Postulaten, zu Grenzbegriffen kann das Denken kommen,

nicht aber objektiv Sicheres über jenseitige Fragen feststellen. Im Gefühl wird das Absolute ergriffen, wird das göttliche Leben in seiner thatsächlichen Wahrheit erfahren, freilich eben in subjektiver Weise. Immer sind Verstand und Gefühl von einander getrennt, auf Verschiedenes gerichtet, dennoch aber nebeneinander: sie „bilden eine galvanische Säule". Jedes von beiden ist notwendig, sie gehören zusammen, aber nie können sich die beiden decken, nie werden sie zusammentreffen. Trotz dieses dualistischen Hin- und Hergezogenwerdens zwischen Verstand und Gefühl, dieses abstrakten Idealismus, der die objektive Wahrheit aufzulösen droht, wie viel tiefe Erkenntnis wichtiger Grundwahrheiten des Christentums, wie viel sichere Griffe nach der Wahrheit, wie viel fruchtbare Ansätze zu neuer Fortbildung! dazu welche reiche Kunst im Aufbau des auf einfache und doch fruchtbringende Prinzipien gegründeten Systems der christlichen Glaubenslehre! Die Religion überhaupt bestehend im Bewußtsein unmittelbarer Abhängigkeit von Gott, der absoluten Ursache unseres Daseins, die christliche insbesondere in diesem Abhängigkeitsbewußtsein, wie es bestimmt wird durch Jesum von Nazareth als sündloses Urbild wahrer Gottesgemeinschaft der Menschen und ebendarum als Begründer des die menschliche Sünde aufhebenden Prinzips der Gnade, als Entsender des in seiner Kirche fortwirkenden heiligen Geistes. Viele der positiven Dogmen des Kirchenglaubens werden allerdings vom Standpunkte dieser Grundanschauungen aus spiritualisiert und ins Subjektive umgedeutet, die Trinität nur historisch nicht ontologisch konstruiert, den göttlichen Eigenschaften eine nur erkenntnistheoretische Realität gelassen, Gottes weltregierendes Walten als einseitig immanentes, alles wunderbare Geschehen ausschließendes gedacht, Christi Person teils ebionitisch- teils doketisch-einseitig dargestellt, der heilige Geist wesentlich nur als kirchlicher Gemeingeist, als Gesamtbewußtsein der christlichen Gemeinde gefaßt, u. s. f. Trotzdem gewinnt das christliche Frömmigkeitsinteresse wichtige Impulse aus seiner Spekulation und auf nicht wenigen Punkten, wo die dogmatische Seite seines Systems unbefriedigt läßt, greifen seine genialen Konstruktionen auf ethischem Gebiete in wohlthätig anregender Weise ergänzend ein.

Bildet so Schleiermacher in seiner Zeit einen Vereinigungspunkt verschiedenartiger Fäden und Gedankenrichtungen, die in ihm auf bedeutsame Weise umgeschmolzen und fortgebildet werden, so findet selbstverständlich ein Ausgehen der verschiedensten Richtungen der neueren Theologie von ihm statt. Wir fassen zunächst die rechte Seite seiner theologischen Zeitgenossen und Nachfolger ins Auge, die Gruppe der Restaurationstheologen, welche zum Teil ganz (oder fast ganz) unberührt vom Einflusse seiner Lehrweise, zum Teil auf dem von ihm gelegten Grunde weiter bauend, das Christentum sei es im Geiste allgemein evangelischer Rechtgläubigkeit, sei es in konfessioneller Form apologetisch-dogmatisch zu rekonstruieren, zu befestigen und zu vertiefen suchen.

Wesentlich unberührt von Schleiermachers Einflusse hielt sich sein Berliner jüngerer Kollege Ernst Wilh. Hengstenberg († 1869), der gelehrte und glaubenseifrige Vertreter einer streng orthodoxen Richtung auf den Gebieten der atl. Exegese und Geschichtsforschung, außerdem als Begründer (1827) und langjähriger Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung zum Hauptvorkämpfer einer einflußreichen theologischen und kirchenpolitischen Richtung geworden, welche eine eigentümlich innige und feste Verbindung von Orthodoxie

und Pietismus repräsentiert. Unermüdlich und energisch kämpfte er gegen den Rationalismus und den älteren rationalen Supranaturalismus, gegen den Pantheismus Schleiermachers und gegen den kritischen Radikalismus eines Strauß und Baur, aber auch wider die Vermittlungstheologie, zu deren Vertretern er gelegentlich neben Schenkel, Beyschlag ꝛc. selbst Lutheraner wie Kahnis (wegen dessen Heterodoxien in der Trinitätslehre, Christologie und Abendmahlslehre in seiner Lutherischen Dogmatik, 1861) zu rechnen kein Bedenken trug. Seine ursprünglich pietistische, großenteils sogar reformiert geartete Denkweise ging allgemach in die konfessionelle Richtung der lutherischen Orthodoxie über, wie sie teils vor ihm teils neben ihm ein Klaus Harms († 1855), Scheibel († 1843), Rudelbach († 1862), Harleß († 1879), Guericke († 1878) ꝛc. im Kampfe wider die durch Schleiermacher mitbegründete Union belebt und gekräftigt hatten. In strengerer Weise ist diese konfessionelle Theologie seitdem fortgebildet worden durch Philippi, Vilmar, Kliefoth ꝛc., in milderer Weise durch v. Hofmann und Thomasius als Begründer der Erlanger heilsgeschichtlichen Schule (der auch Delitzsch, Luthardt, Volck u. a. angehören), ferner durch Kahnis (s. o.), durch Frank als Urheber der genialsten und tiefsinnigsten neueren Gesamtdarstellung des luth.-kirchlichen Lehrsystems, sowie speziell auf preußisch-landeskirchlichem Boden durch Sartorius, Stahl, Steinmeyer, Grau, Wangemann ꝛc. Näheres s. u. in der Geschichte der Dogmatik.

Dieser lutherisch-orthodoxen Restauration geht eine zwar von bedeutenden geistigen Kräften getragene, aber doch minder einflußreich gebliebene und in der Mehrzahl ihrer Vertreter jetzt ausgestorbene spekulative Richtung zur Seite, welche teils die Schelling'sche, teils die Hegel'sche Philosophie mit dem orthodoxen Dogma in einer Weise verbinden wollte, daß eine lebensvolle, tiefvermittelte Versöhnung von Glauben und Wissen gestiftet würde. Daub († 1836), Marheineke († 1846), Göschel († 1861), Weisse (vgl. S. 369), Rosenkranz, Schaller, Erdmann u. a. haben diese Richtung gepflegt. Das Illusorische ihrer Bestrebungen, bes. soweit sie auf Verwertung des Hegelschen Systems zur Rekonstruktion des Kirchenglaubens abzielten, wurde infolge des Auftretens der Hegelschen Linken (Strauß, Richter, Br. Bauer, Vatke ꝛc.) bald dargethan. Gegenwärtig kann diese Richtung als vom Schauplatz abgetreten gelten.

Eine der lutherischen Orthodoxie dogmatisch teilweise nahestehende, aber ihren mehr oder minder scharfen Gegensatz wider die evangelische Union nicht teilende, vielmehr in der Mehrzahl ihrer Vertreter unionsfreundliche Richtung repräsentiert die Schule der neueren evangelischen Pietisten (oder „Pectoralisten"). Zu ihr gehören August Neander († 1850), F. A. G. Tholuck († 1877), Ew. Rud. Stier († 1862), K. A. Auberlen († 1864), L. Schöberlein († 1881), W. Fr. Geß, Fr. Reiff, sowie namentlich auch der oben schon in anderem Zusammenhange erwähnte J. T. Beck (S. 366) mit seinen Schülern Wörner († 1876), Kübel, Lindenmayer ꝛc. Unter den Theologen reformierten Bekenntnisses gehören hieher besonders K. Rud. Hagenbach († 1874), Joh. Pet. Lange († 1884), H. Heppe († 1879), bedingterweise auch A. Ebrard in Erlangen, der übrigens eine mehr konfessionelle als pietistische Haltung einnimmt. Außerhalb Deutschlands stehen derselben Richtung mehr oder weniger nahe die Franzosen und französischen Schweizer E. de Pressensé, Fr. Godet, Naville ꝛc., die Holländer van Osterzee († 1882), Doedes, Gunning, die Schotten und

Engländer Chalmers († 1847), Maurice († 1872), Mozley († 1878), F. W. Farrar, die Nordamerikaner Charles Hodge († 1878), Ph. Schaff, M'Cosh ꝛc.

Statt des immerhin nur teilweisen Berührtseins durch Schleiermachersche Einflüsse, wie es die Mehrzahl der bisher Genannten kundgibt, faßt die zahlreiche Schule der Schleiermacherschen Rechten ganz und gar auf dem durch den großen Berliner Theologen gelegten Grunde Posto. Sie begreift in sich seine mittelbaren oder unmittelbaren Schüler, welche die von ihm erstrebte Verbindung von Frömmigkeit und freier Wissenschaftlichkeit, sowie seine Hingabe an die Sache der ev. Union teilen, während sie von seinen pantheistisch-philosophischen Voraussetzungen mehr loszukommen und an den kirchlichen Glaubensstandpunkt sich anzuschließen suchen. So Karl Ullmann († 1865), G. C. F. Lücke († 1855), K. J. Nitzsch († 1868), A. D. Chr. Twesten († 1876), Julius Müller († 1878) ꝛc. Mehrere Angehörige dieser Richtung haben Spekulationen eigentümlicher Art mit ihrer Schleiermacherschen Grundrichtung zu verbinden gesucht, so der teils stark hegelianisierende teils theosophisch gefärbte Richard Rothe († 1867), die gewisse Ideen mittelaltrig-mystischer Spekulation (besonders aus der Schule von St. Viktor) herübernehmenden und frei fortbildenden „deutschen Theologen" wie Liebner († 1871), Dorner († 1884), Martensen († 1884), die in mehreren ihrer Angehörigen dieser Gruppe unmittelbar nahestehende Richtung der württembergischen Vermittlungstheologen wie Landerer († 1878), Palmer († 1875), Weizsäcker, Wagenmann, J. Köstlin, H. Weiß u. a.

Über diese Vermittlungstheologie hinaus geht die Theologie des liberalen Protestantismus oder der Schleiermacherschen Linken. Am Schluß des dritten Abschnitts unserer Periode nannten wir die mehr philosophischen Vertreter der liberalen Anschauungsweise; hier ist noch ihrer theologischen Hauptvertreter zu gedenken. Es sind Alex. Schweizer, Jonas, Eltester, Sydow, Lisko, H. Krause und andere unmittelbare Schüler Schleiermachers und Mitarbeiter der „Protestantischen Kirchenzeitung"; aus jüngster Zeit die teils an diesem Hauptorgan der Richtung, teils an den „Jenaer Jahrbüchern für protestantische Theologie" mitarbeitenden Theologen (P. Schmidt, Räbiger, Thomas, A. Werner, Hoßbach d. J., Websky ꝛc.). Nahe stehen dieser Gruppe auch die jüngeren Ausläufer von Baurs spekulativ-kritischer Schule: s. ob. S. 369 f. [Aus Ländern anderer Zungen ließen sich hieher etwa rechnen H. Scholten, A. Kuenen und die Leidener Schule; die Oxforder Essayisten, A. P. Stanley, Seeley, und andere Vertreter der englischen Broad-Church-Richtung; in Frankreich Edm. Scherer, Pécaut, Colani, Sabatier u. a. teilweise oben schon Erwähnte].

Mit dem hier geschilderten linken Flügel der Vermittlungstheologie hat vieles gemein, unterscheidet sich aber von ihm durch Nichtbeeinflussung seitens Schleiermachers, ja durch eine gewisse Opposition gegen dessen theologische Prinzipien, die Schule Albrecht Ritschls in Göttingen (früher 1846—64 in Bonn und damals eine Zeitlang noch Anhänger der Baurschen Tendenzkritik, von der er sich aber durch die 2. Auflage seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" 1857 entschieden lossagte). Mit dem philos. u. theolog. Neukantianismus (von Alb. F. Lange, Vaihinger, Liebmann, Lipsius u. a.) teilt Ritschl die eigentümliche erkenntnistheoretische Grundlage seiner Theologie,

nämlich das Urteil, daß alle metaphysisch gearteten Aussagen unseres Glaubens auf einem seine richtigen Grenzen überschreitenden Vernunftgebrauche beruhen, darum also unberechtigt seien. Der radikalen Bestimmtheit dieser Verbannung alles Metaphysischen aus der Theologie tritt als positives Gegengewicht die Entschiedenheit gegenüber, womit er auf die in Jesu Christo als realer geschichtlicher Persönlichkeit (nicht etwa bloß als religiöser Idee) geschehene göttliche Offenbarung hinweist. Diese Offenbarung Gottes in Christo ist ihm das einzige dogmatische Erkenntnisprinzip. Im ganzen Lebenswerke Christi, wie die Urkunden des neuen Testaments es schildern, ist diese Offenbarung Gottes gegeben, hier hat der Glaube der Gemeinde etwas Sicheres, das er sich nicht spekulativ zu begründen und zu beweisen braucht, sondern mit aller Sicherheit getrost sich aneignen darf. Der Gläubige hat hier einen festeren Heilsbesitz und eine reichere, realere Heilserkenntnis, als alles was die Spekulation der „natürlichen Wahrheit“ zu erreichen meint.

Der Wert dieses Standpunkts (ausführlich dargelegt und begründet in dem Hauptwerke: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“, 3 BB., 1870—74 [2. Aufl. 1882 f.], sowie in zahlreichen kleineren Abhandlungen und Schriften) leuchtet ein. Er ist gegenüber den Prätensionen des modernen Skeptizismus leichter annehmbar zu machen, als der schwerfällige Dogmenapparat der älteren Orthodoxie; er weist energisch auf das Eine, Notwendige hin gegenüber dem falschen Dogmatismus einer überkühnen und allzu begehrlichen Spekulation theosophisch- oder idealistisch-philosophischer Art. Einzuwenden freilich ist einmal, daß den Urkunden der Offenbarung durch Hineinlegen manches abgenötigt wird, was bei unbefangener Auslegung ihnen nicht zu entnehmen ist; sodann inhaltlich, daß das mystische Element der Religion aus Scheu vor angeblicher Einmischung metaphysischer Ideen vielfach verkürzt und verkümmert wird. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß beim hohepriesterlichen Werk Christi (wo er im Gegensatz zur kirchlichen Satisfaktionslehre eine merkliche Vorliebe für die pelagianisierenden Theorien Abälards und der Arminianer kundgibt — vergl. oben S. 336 f.) die Idee der Straffstellvertretung mit einseitiger Schärfe von Ritschl zurückgewiesen werde, worauf sich Zweifel daran begründen lassen, ob der Begriff der Sünde in seinem vollen und tiefen Ernst von ihm erfaßt sei. Auch lehrt er nicht sowohl eine reale objektive Heilsmitteilung durch Christum von seiten Gottes, sondern nur eine Bewußtseinsveränderung des Menschen, als ob weniger unser Verhältnis zu Gott, als nur die Erkenntnis und Beurteilung desselben eine Änderung erfahren habe. So zeigt die Theologie Ritschls einen gewissen rationalistischen Zug. Bei einigen seiner Schüler (namentlich neuestens bei W. Bender in Bonn) tritt derselbe nach einzelnen Seiten hin noch schroffer hervor, als bei ihm selbst, während andere wie Häring, namentlich Jul. Kaftan („Wesen der christlichen Religion“, 1881) mehr Fühlung mit der Orthodoxie zu gewinnen suchen. In unmittelbarer Nähe neben den nach links hin gerichteten Elementen von Ritschls Schule hält sich neuerdings auch der (früher mehr im Sinn der Schleiermacherschen Rechten oder der positiven Unionstheologie lehrende) Göttinger atl. Theologe und Dogmatiker Hermann Schultz, der in seiner „Lehre von der Gottheit Christi; Communicatio idiomatum“ 1881 von einem Gottsein des Heilands zwar noch

redet, aber in vom kirchlich-dogmatischen ganz abweichenden Sinne. Präexistenz und übernatürliche Erzeugung Christi erscheinen hier völlig preisgegeben; eine göttliche Offenbarung in ihm wird anerkannt, aber unter vielfacher künstlicher Umprägung der betreffenden Begriffe und Ausdrücke.

E. Die römisch-katholische Theologie.

I. **Mystisch-theosophische Reaktionen.** Wegen des späteren Stadiums der jansenistischen Streitigkeiten und der mit ihnen zusammenfallenden mystischen Lebensregungen in der Kirche Frankreichs vgl. KG., S. 210 f. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts gelangte zu bes. bedeutsamem Einfluß die tiefsinnige spiritualistische Mystik des „unbekannten Philosophen" Louis Claude Marquis de Saint-Martin (geb. 1743, † 1803), der einem portugiesischen Juden Martinez Pasqualis seine erste Hinzuführung zu den „höheren Wahrheiten", der Theosophie Jakob Böhmes aber sein weiteres Fortschreiten in denselben verdankte. Durch ihn hauptsächlich wurde Franz Baader (1765—1841) zur Ausbildung seiner gleichfalls auf J. Böhme zurückgehenden naturphilosophischen Ideen angeregt, die sich außerdem mit dem geistvollen Tiefsinn der beiden „Magi" Hamann und Ötinger (S. 362 f.) mehrfach berühren, aber auch das vielfach Wunderliche, Barocke und Unsystematische von deren Lehrform teilen. — Eine weniger naturphilosophisch als ethisch vermittelte mystische Lehrweise vertrat der als Erreger einer wesentlich gesunden praktischen Frömmigkeit in weiteren Kreisen des katholischen Süddeutschland zu hoher Bedeutung gelangte Joh. Mich. Sailer (Prof. in Dillingen seit 1784, wegen seines „Aftermystizismus" und angeblichen Illuminatentums abgesetzt 1794, später in Ingolstadt und Landshut, zuletzt Bischof von Regensburg, † 1832). Er näherte sich entschieden dem Protestantismus, zu welchem einige seiner Schüler, namentlich Joh. Evangelist Goßner († 1858) und Henhöfer († 1862) nach Erduldung mehrfacher Verfolgungen übertraten, während der fromme „Prediger der Gerechtigkeit" Mart. Boos (Pfr. zu Sayn, † 1825) in der röm. Kirche beharren zu dürfen glaubte. Was der Katholizismus derartigen freieren Geistesregungen entgegenstellte, waren nicht sowohl wirkliche Wahrheitskräfte, als vielmehr Machtsprüche und kräftiges Unterdrücken, oder geflissentliches Ignorieren und totschweigendes Tolerieren.

II. **Rationalistische und revolutionäre Regungen.** Es gab noch andere Kräfte, die sich nicht so gehorsam dem päpstlichen Urteilsspruche beugten, wie jene Mystiker. Auch der Geist des Naturalismus und Rationalismus, zum Teil verbunden mit national-kirchlichen oder auch politischen Motiven, trat der wohlgefügten Einheit und ängstlich gehüteten Reinheit des römisch-kirchlichen Systems mehrfach störend gegenüber. Einen nackten Naturalismus predigten Frankreichs Aufklärer seit dem zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts, die ingrimmigen Pfaffenfeinde Voltaire († 1778) und Diderot († 1784), samt der von dem letzteren (seit 1751) geleiteten Schar der Encyklopädisten. Durch sie wurde eine Geistesrevolution teils repräsentiert, teils vorbereitet, welche ganz allgemein die Wahrheiten des Christentums, zum Teil selbst der christlichen Sittlichkeit in Frage stellte, zunächst aber speziell die katholische Kirche, in deren Gebiet sie sich vollzog, geistig und geistlich zerrüttete und schädigte. — Über die zwar minder grundstürzenden und antichristlich gearteten, aber

der Hierarchie kaum geringere Verlegenheiten bereitenden und jedenfalls von Rom aus noch heftiger als jener wilde Radikalismus bekämpften Strömungen des Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus s. oben S. 213 f.

Auch noch in unserem Jahrhundert machte eine Reihe liberaler Bestrebungen das Recht der Geistesfreiheit und die Ansprüche der Vernunft gegen den Geisteszwang der katholischen Kirche geltend. Georg **Hermes** († 1831) und Anton **Günther** († 1863) wagten es — der erstere mehr in rationalistischer, der letztere mehr in scholastisch-philosophischer Weise — einer Begründung und Bewährung der katholischen Lehre durch die Vernunftbeweise einer christlichen Philosophie das Wort zu reden. Aber beide heterodoxe Lehrweisen verfielen (der Hermesianismus vier Jahre nach seines Urhebers Tode, 1835, der Güntherianismus noch bei Lebzeiten seines Begründers 1857) der verdammenden Zensur des römischen Stuhls.

Ist der Deutschkatholizismus der 40er Jahre als eine wertlose, rasch bedeutungslos gewordene Velleität anzusehen (vgl. S. 229), so hat dagegen der **Altkatholizismus** nächst dem Jansenismus entschieden als die geistig bedeutendste Bewegung im Katholizismus seit der Reformation zu gelten. Über seine Entstehung s. KG. S. 231. Männer wie Bischof Reinkens, Döllinger, Joh. Huber († 1879), Friedrich, Reusch, Langen, Michelis, Schulte und andere seiner Vorkämpfer bilden die Elite der wissenschaftlichen Kräfte des Katholizismus in Deutschland. Aber freilich, Reformationskräfte wohnen ihren mehr doktrinären als populären Bestrebungen nicht inne. Der Altkatholizismus, so wie er sich bisher gestaltet, wird nie mehr sein als ein Protest gegen die Extreme des Katholizismus, ein Sammelplatz des bescheidenen Häufleins derer, welche von Rom sich nicht trennen, aber sich Rom gegenüber doch noch einige Freiheit des Glaubens und Denkens retten wollen. Auch die eine zeitlang so blühende und vorwärtsschreitende Thätigkeit des Père Hyacinthe Loyson als Führers der französischen Altkatholiken scheint wenn nicht geradezu im Rückgang begriffen, doch bei einem Stillstande angelangt.

III. **Der Ultramontanismus.** Den echten und eigentlichen Romanismus, die Theologie des Syllabus und des Vatikanums repräsentieren jesuitische Theologen wie Pater Beckx (General der Gesellschaft Jesu 1853—1883, ein bes. einflußreicher Pfleger und Förderer der modernen Mariolatrie, Begründer der Civiltà cattolica 2c.) Kardinal Perrone († 1876), P. Joseph Kleutgen († 1883), sowie die unübersehbare Reihe ihrer Geistesverwandten in Deutschland (Bischof Martin v. Paderborn † 1879, Hergenröther, Moufang, Heinrich, Oswald), Österreich (Rohling, Grisar, Hurter 2c.), England (Kardinäle Newman und Manning), Belgien (Dechamps 2c.), Frankreich (Freppel, Nicolas, Veuillot 2c.). — Edlere Ausnahmen, bestehend in mehr oder minder ernst gemeinten Versuchen unbefangenerer und wissenschaftlich freierer theologischer Forschung, sind erfreulicherweise immer noch vorhanden. In Deutschland vertritt dieses Streben bes. die theologische Fakultät der Tübinger Hochschule, wo das auf Idealisierung des Tridentinischen Dogma gerichtete Streben des „katholischen Schleiermachers", Joh. Adam Möhlers (gest. in München 1838) und seiner geistesverwandten Kollegen v. Drey († 1853), Kuhn, Hefele (jetzt

Bischofs v. Rottenburg) manche erfreuliche Spuren hinterlassen hat. Jüngere rüstige Kräfte (wie P. Schanz, F. Funk, Fr. X. Kraus, Bernh. Schäfer 2c.) wirken teils dort, teils anderwärts (in Straßburg, Münster 2c.) in ähnlichem Geiste fort; gleichwie auch Frankreich (früher Lacordaire, † 1861, Montalembert, † 1870, Gratry, † 1872; neuerdings Abbé Moigno, Abbé de Broglie, Fabre) und Italien (Passaglia, Curci, Raffaele Mariano) noch manche Vertreter einer erleuchteteren theologischen Denkweise als die des unbedingten Infallibilismus aufzuweisen haben. Wie wenig weit freilich die Unbefangenheit der Mehrzahl dieser freier gerichteten und einem gewissen irenischen Zug folgenden Vertreter des Romanismus sich erstreckt, das zeigt Deutschlands geistvollster und einflußreichster katholischer Theologe, Möhler, mit seinem gründlichen Mißverstehen und verzerrenden Darstellen des Protestantismus (in s. „Symbolik", 1832. 9. Aufl. 1873). Und wie wenige im Verhältnis zum Ganzen es sind, die eine wirklich freiere Stellung finden und behaupten, zeigt das Vereinzelte und vorerst Fruchtlose solcher Bestrebungen, wie die auf Aussöhnung des Papsttums mit dem ital. Königtum gerichteten Bestrebungen Curci's, des seit Jahren zwischen Akten kühner Opposition und kläglicher Revokation hin und her schwankenden Exjesuiten, oder wie die Bemühungen Mariano's, durch Herbeiziehung der Geisteskräfte des deutschen Protestantismus und der gehaltvolleren neueren Philosophie eine geistige Wiedergeburt des Katholizismus seiner Nation zu stande zu bringen.

F. Die griechisch-russische Theologie.

Die griechische Kirche rechnet es sich als Verdienst an, daß „sie noch heutigen Tages in Lehre und Disciplin dasselbe ist, was die Kirche des Orients zu den Zeiten der Basilius und der Chrysostomus war" (Philaret, Gesch. d. Kirche Rußlands, übers. v. Blumenthal, 1872 I. Vorrede IV). Diese wunderbare langjährige „Treue", für griechische Augen „eine so ehrfurchtsgebietende Erscheinung, daß sie jedes Christenherz mit ungeheuchelter Hochachtung erfüllen müßte" (a. a. O.), gestaltet freilich auf nicht „orthodoxer" Seite sich zu dem Vorwurfe, daß die orthodoxe Kirche in totem Formelwesen erstarrt sei und in ihrer Stabilität alle Entwicklung der Lehre und allen Fortschritt der Erkenntnis versäumt habe. Man verteidigt griechischerseits diese Stabilität durch den Hinweis darauf, daß die geoffenbarte Lehre, das innerste Lebenselement der christlichen Kirche, überhaupt etwas in sich Fertiges, Unveränderliches sei, das die Kirche nur in primitiver Reinheit zu bewahren, nicht aber fortzubilden habe, daß die göttliche Offenbarung nicht der „Ergänzung" durch menschliche Weisheit bedürfe, daß das Wissen aufblähe, daß alle Häresien daraus entstanden seien, wenn man „das göttlich Geoffenbarte mit metaphysischer Spitzfindigkeit analysieren wollte, und das Unbegreifliche und Sublime in die plumpen Formeln menschlicher Gelehrsamkeit zu zwängen beflissen war" (a. a. O. IX). Dafür daß doch Leben in dem Körper der griech. Kirche sei, wird gewöhnlich die Arbeit der kirchlichen Missionen zum Zeugnis angerufen; wenn es nur nicht ein so traurig armseliges „Leben" wäre, das diese Mission bethätigt! (vgl. Handb. III, E. 10). Immerhin fehlt es nicht ganz an Regungen eines geistigen Lebens und an Lehrkämpfen auch in dieser Kirche (vgl. d. Symb., 2).

Als literarische Bekämpfer der Sekten und orthodoxe Dogmatiker zeichneten sich besonders aus: Ignatius, seit 1692 Metropolit v. Tobolsk; Stephan Jaworsky, seit 1702 Vikar des Patriarchates; Demetrius, Prälat v. Rostow (Verfasser einer Schrift „Über das Bild und Gleichnis Gottes im Menschen", gerichtet gegen die Sekten, welche den Bart nicht scheeren wollen, um das „Bild Gottes" nicht zu verstümmeln!); ferner Pitirim, seit 1719 Bischof v. Nischny-Nowgorod, früher selbst Raskolnik, aber durch seine Schrift: „die Schleuder" zum Bekehrer vieler seiner früheren Glaubensgenossen geworden; Theophanes Prokopowitsch († 1739; Verfasser eines Tractatus de processione Spiritus sancti, Gotha 1770 und eines fünfbändigen theologischen Handbuchs: Christiana orthodoxa theologia, Königsb. 1773; Theophylakt v. Twer (Dogmata christianae theologiae orthodoxae, Mosc. 1773); Philaret, Metropolit v. Moskau, Verfasser des dermalen angesehensten russ. Katechismus (russ. 1839; deutsch unter dem Titel: „Ausführl. chr. Kat. der orthod.-kath. Kirche", Moskau 1858); Makarius-Bulj akow, Erzbischof v. Litthauen, jetzt Metropolit v. Moskau (Orthodoxe dogmatische Theologie, 5 Bde. 1849—53; kleinere deutsche Ausg. v. Blumenthal: 1875). Vgl. auch das literatur- und dogmengeschichtl. Werk von Andronik. Demetrakopulos: Graecia orthodoxa, s. de Graecis qui contra Latinos scripserunt, Lipsiae 1872.

Die Literatur s. im allg. oben S. 216 f.; 233 f. Wegen einzelner Hauptgebiete vgl. noch:

Coccejanismus u. ref. Mystik: A. van der Flier, De Jo. Cocceio antischolastico, 1859. L. Diestel, Studien zur Föderaltheologie, Jahrbb. f. d. Theol. 1865. || Max Göbel, Gesch. des chr. Lebens in der rhein.-westphäl. Kirche, 1849—60. H. Heppe, Gesch. des Pietismus u. der Mystik in der ref. K., Leiden 1879. A. Ritschl, a. a. O. (S. 216).

Luth. Mysticismus und Pietismus. Außer Walch, Tholuck, H. Schmid, Sachse 2c. (S. 216): Hüffel, Der Pietismus, geschichtlich u. kirchlich beleuchtet, 1846. Chr. Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, 1877. Br. Bauer, Einfluß des englischen Quäkertums auf die deutsche Cultur, 1878 (radikale Tendenzschrift).

Brüdergemeinde: H. Plitt, Zinzendorfs Theologie, 3 BB. 1869—74. Dess.: Ev. Glaubenslehre nach Schrift u. Erfahrung, 1864.

Methodismus: Jacoby, Handb. des Methodismus, 2. A. 1855; dess. Geschichte des Meth. 2 BB. 1853- 71. Porter, Compendium of Methodism. 1875; dess. History of Meth. 1876; L. Davies, Wesleyan Methodism. (im Cont. Rev. 1876, Jan.); Holden, Hist. of Meth. 1877; Jüngst, Der Methodismus in Deutschland, 2. A. 1877.

Deismus, Rationalismus etc. Außer dem S. 216 f. Angeführten bes. noch J. Hunt, Religious thought in England, 3 vols., 1865; Alb. Lange, Gesch. des Materialism. (2. A. 1873) I, S. 234 ff.; B. Pünjer, Geschichte der chr. Religionsphilos. seit der Ref. I, 1880. C. Hase, Theol. Streitschriften, 1834—36. L. J. Rückert, Der Rationalismus, 1849. Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, s. Vergangenheit u. s. heut. Lebensfragen. 3. A. 1849. Tholuck, Vermischte Schriften, 2. A. 1867.

Tübinger Schule: C. Hase, Die Tüb. Schule 1855. F. C. Baur, Die Tübinger Schule u. ihre Stellung zur Gegenwart, 1859. G. Uhlhorn in d. Jahrb. f. d. Theol. 1858, III und A. Ritschl, ebendas. 1861. 1862. E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen 1865 (S. 267 ff.). Biogr. D. Fr. Strauß's von E. Zeller (1874) und Hausrath (1876). Vgl. auch Hdb. I, 388—401.

Schleiermacher: Aus Schleierm.'s Leben in Briefen, hrsg. v. Jonas u. Dilthey, 4 BB. Berl. 1858—63. Auberlen, Schl., ein Charakterbild, Bas. 1859. G. Baur (Theol. Stud. u. Kr. 1859, IV). R. Baxmann, Schl.s Anfänge im Schriftstellern, 1864. Schenkel, F. Schl., ein Lebens- u. Charakterbild, Elberf. 1868. W. Dilthey, Leben Schl.s. Berl. 1870 I. (unvollendet). || W. Bender, Schl.s Theol. mit ihren phil. Grundlagen dargestellt, 2 BB. Nördl. 1876—78. G. Runze, Schl.s Glaubenslehre 2c. Berl. 1877. Vgl. A. Ritschl, Schl.s Reden über die Relig., 1874; Lipsius, Jahrbb. f. prot. Theol. 1875.

Ev. Theol. seit Schleiermacher: s. u. Lit. zur Gesch. der Dogmatik.

Außerdeutsche ev. Theol., röm. u. griech. Katholizismus: oben S. 233 f.

Die christliche Symbolik.

Einleitung.

I. **Begriff der theologischen Symbolik.** Die theologische Symbolik ist die Wissenschaft von den kirchlichen Symbolen, d. h. von den kirchlich festgestellten Bekenntnisschriften sowohl der Gesamtkirche als der besonderen Kirchen. Diese Bedeutung des Wortes Symbolum, auf welcher unsere Disziplin beruht, läßt sich nicht früher nachweisen, als bei Cyprian († 258), welcher das Wort zur Bezeichnung des kirchlichen Taufbekenntnisses brauchte. Im 12. Jahrhundert wurde der Name auf die beiden anderen ökumenischen Bekenntnisformeln ausgedehnt und seit der Entstehung des Protestantismus zugleich als Bezeichnung der unterscheidenden Bekenntnisse der Partikularkirchen gebraucht. Zu Grunde liegt übrigens wohl nicht eine jener anderen Bedeutungen des griech. *σύμβολον* wie: Übereinkunft, Vertragsformel, Erkennungsmarke (für ein Gastmahl oder eine religiöse Geheimversammlung), sondern am wahrscheinlichsten die Bedeutung: militärisches Erkennungszeichen (insigne) oder Feldzeichen (um welches sich die Streiter Gottes und Christi zu sammeln haben). — Obschon Wissenschaft der Symbole in diesem spec. Sinne, kann und muß die Symbolik doch auch andere (sekundäre) Quellen für ihre Darstellung mit verwerten, insbes. Liturgien, Katechismen u. a. kirchliche Bücher, ferner solche Privatschriften angesehener Kirchenlehrer, welche kraft ihrer allgemein anerkannten hervorragenden Geltung zur Charakteristik der Bekenntniseigentümlichkeit der betr. Kirche zuverlässigerweise benutzt werden können.

Ihren Platz im Systeme der theologischen Disziplinen nimmt die Symbolik zwischen der historischen und der systematischen Theologie ein, sofern sie aus derjenigen Disziplin, in welcher diese beiden sich begegnen, der Dogmengeschichte, gewissermaßen hervorgeht. Aus der dogmengeschichtlichen Zeit- und Entwicklungsfolge hebt die Symbolik gewisse einzelne Momente hervor, diejenigen Zeitpunkte nämlich, wo die kirchliche Lehrentwicklung sich zu Symbolen fixiert hat, welche Momente, um eine eingehendere und vielseitigere Behandlung zu erfahren, in der Symbolik besonders betrachtet werden. Eine solche Betrachtung wird sowohl von rein wissenschaftlichem als von angewandt praktischem Wert sein, indem dadurch ein sonst kaum zu erlangender Über-

blick der wichtigeren konfessionellen Formen des Christentums in ihrem Unterschiede und ihrem Zusammenhange gewährt, sowie für das Verhalten zur eigenen Konfession und zu anderen Konfessionen eine Norm gegeben wird. Um dieses Ziel zu gewinnen, muß die Methode der Symbolik eine vergleichende (cfr. συμβάλλειν τί τινι) sein, was jedoch eine zusammenhängende Darstellung, wodurch allein jedes besondere Lehrstück sich richtig verstehen und beurteilen läßt, keineswegs ausschließt.

Für die Geschichte der Symbolik verweisen wir auf die vom Herausgeber in der Grundlegung (Hdb. I, 46. 67) gebotene Gesamtdarstellung des Entwicklungsganges der theologischen Disziplinen, sowie auf die theologische Symbolik des Verfassers selbst (Deutsche Ausg. I, S. 9—20), im Anschlusse an welches Werk die folgende Skizze im wesentlichen gehalten ist.

I. Vorläufer der eigentlichen Symbolik:

a) in Gestalt von symb. Einleitungs- od. Erklärungsschriften: Augustin, De fide et symbolo, 393; Ruffin, Expositio in symb. ap. (s. Hdb. I, 27). || L. Rechtenbach, Encyclopaedia symbolica vel analysis Confessionis Aug., Art. Smalcaldicorum, Form. Conc. etc., Lips. 1612. Wolfg. Günther, Analysis Conf. Aug., Art. Sm. et F. Conc. in tabellas redacta, L. 1615. Joh. Bened. Carpzov, Isagoge in libb. symbb. ecclesiarum luth. Lips. 1665 (s. ed. 1725). Bernhard v. Sanden, Theologia symbolica lutherana, Lips. 1688.* Jo. Geo. Walch, Introductio in libros ecclesiar. lutheran. symbolicos, Jen. 1732. J. G. Feuerlin, Compendium theol. symbolicae, Gotting. 1745 (unvollendet). S. Jak. Baumgarten, Erläuterungen der im christl. Concordienbuche enthaltenen symb. Schriften, Halle 1747; Boerner, Institutiones theol. symbolicae, Lips. 1751. Chr. W. Frz. Walch, Breviarium theol. symb., Gotting. 1765. J. Sal. Semler, Apparatus ad libb. symb. eccl. luth., Hal. 1775. Jo. Aug. Ernesti, Praelectiones in ll. symb. eccl. luth. ab a°. 1752 et 1777 (herausgeg. v. Redling, Berlin 1878). J. A. H. Tittmann, Institutiones symbolicae ad sententiam eccl. evang. Lips. 1811.

b) in Gestalt polemischer Werke (vgl. Hdb. I, 24. 36. 45): *1.* vom luth. Standpunkte: M. Chemnitz († 1586), Examen Concil. Trid. 4 tt. 1565—73 (neueste Ausg. von R. Bendixen, Leipz. 1884). C. Schlüsselburg, Catalogus haereticorum, Francof. 1697—99. Abr. Calov, Synopsis controversiarum potiorum, quae Ecclesiae Christi cum haereticis et schismaticis modernis: Socinianis, Anabaptt., Weigell., Remonstrantibus Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque intercedunt, Vitemb. 1653. Joh. Musäus, Collegium controversiarum, Jen. 1701. Fr. Bechmann, Theol. polemica, Jen. 1702. J. Fr. Buddeus, Grundsätze der polem. Theol. m. Vorr. v. J. G. Walch, Jen. 1750. Chr. M. Pfaff, Plan u. Grundfragen über die theologiam polemicam etc. Tübing. 1752. J. E. Schubert, Inst. th. polemicae, 4 BB. 1756 ff. S. J. Baumgarten, Untersuchung theol. Streitigkeiten, mit Zus. von Semler, 1762. J. Lor. von Mosheim, Streittheologie der Christen, Erlang. 1763. J. A. H. Tittmann, Theol. recens controversa. Lips. 1800. — *2.* vom reform. Standpunkte: Rud. Hospinian, Concordia discors, Zürich 1607 (wogeg. des Luth. L. Hutter Conc. concors, 1614). Dan. Chamier, Panstratia catholica, Genf 1626. Frz. Turretin, Institutio theologiae elenchthicae, Genev. 1682. Joh. Hoornbeck, Summa controversiarum religionis, Utrecht 1689. Fr. Spanheim, Elenchus controversiarum de relig. cum dissidentibus hod. christianis, Amst. 1701. Corn. Vitringa, Hypotyposis theol. elenchthicae, Herborn. 1715. Jo. Fr. Stapfer, Institt. theol. polemicae univ. 6 voll. Tigur. 1743 ff. — *3.* vom röm.-kath. Standpunkte: Alphons de Castro, Adv. omnes haereses ll. XIV, Paris 1534. Rob. Bellarmini († 1621), Disputatt. de controversiis fidei advers. huj. temp. haereticos. 3 voll. f., Rom. 1581—93 (Ingolst. 1587 ff. u. ö.). Frz. Coster, Enchiridion controversiarum, Colon. 1585. Gregor. de Valentia, De rebus fidei hoc tempore controversis, Lugdun. 1591. Mart. Becanus, Manuale controversiarum h. temp., Wirceb. 1623. J. B. Bossuet, Exposition de la doctrine cathol. sur les matières de controverse, Paris 1671. P. Mar. Gazzaniga, Theol. polem., Vindob. 1778.

* Das erste den Ausdruck theol. symbolica im Titel für unsre Disziplin gebrauchende Werk; denn des ref. Theologen Joh. Phil. Pareus Theol. symbolica (Basil. 1644) war vielmehr mystisch-dogmatischen und katechetischen Inhalts (eine Darstellung der Lehre von den Sakramenten [Taufe und Abendmahl] in Frag- und Antwortform).

II. Eigentliche Symboliken nach hist.-comparativer Methode.

a) aus der Zeit vor Möhlers Symbolik: Gottl. Jak. Planck, Abriß einer histor. u. vergl. Darstellung der dogm. Systeme unsrer versch. christl. Hauptparteien, Götling. 1796; 3. Aufl. 1822. Ph. Marheineke, Christl. Symbolik oder histor.-krit. und comp.-dogm. Darst. der kath., ref., luth. u. socin. Lehrbegr. Heidelb. 1810—13 (unvollendet, nur Tl. I, den Katholizismus beh., erschienen). Dess. Institutiones symbolicae doctrinar. cath., prot., socin., eccl. gr. minorumque societt. chr., Berl. 1812: 3. ed. 1830. Dess. nachgel. Vorll. über Symb. herausg. v. Matthies u. Batke, 1848). || Herb. Marsch, Vgl. Darst. der prot., engl. u. röm.-kath. Kirche, a. d. Engl. von Schreiter, Sulzb. 1821. G. Ben. Winer, Comparat. Darst. des Lehrbegr. der versch. chr. Kirchenpartt. Lpz. 1824 (3. A. v. Preuß 1867, 4. A. von P. Ewald 1882). H. N. Clausen, KVfssg., Lehre u. Rit. des Kath. u. Protestant., a. d. Dän. v. Fries, Neustadt 1828.

b) seit Möhler (die kath. Werke mit † bezeichnet): † Joh. Ad. Möhler, Symbolik od. Darstellung der dogm. Gegensätze der Kath. u. Protest. n. ihren öffentl. Bekenntnisschriften, Mainz 1832; 9. Aufl. 1873 (wozu die versch. prot. Gegenschr., bes. von F. Chr. Baur: Gegensatz des Prot. u. Kath. Tüb. 1834, u. C. J. Nitzsch, Prot. Beantw. der Symb. Möhlers, Hambg. 1835). || E. Köllner, Symbolik aller chr. Confessionen. 1. Tl. Luth. K., 2. Tl. Röm. K., Hamb. 1837—44 (unvoll.). H. E. F. Guericke, Allg. chr. Symb. E. theol. Handb. Lpz. 1839. 3. A. 1861. || † B. J. Hilgers, Symb. Theologie, od. die Lehrgegensätze des Kath. u. Prot. dargest. u. gewürdigt. Bonn 1841 (vom Hermes'schen Standp.). || A. H. Baier, Symb. der chr. Confessionen I. Röm.-kath. K. Greifsw. 1854. K. Matthes, Comparat. Symb. aller chr. Conf. Lpz. 1854. M. Schneckenburger, Vergl. Darst. des luth. u. reform. Lehrbegr., herausg. v. E. Güder, 2 Tle. Stuttg. 1855. Dess. Vorll. über die Lehrbegr. der kleineren prot. Kirchenpartt. hrsgeg. v. Hundeshagen, Frkf. 1863. W. Böhmer, Die Lehruntersch. der kath. u. ev. Kirchen, 2 BB., Bresl. 1857—63. Ed. Schneegans, Die sämmtl. Kirchenparteien uns. Zeit. Dortmund 1857 (zugl. Statistik). Rud. Hofmann, Symbolik od. systemat. Darstellung des symb. Lehrbegr. der versch. chr. Kirchen u. namhaften Sekten, Lpz. 1857. || Fr. Reiff, Der Glaube der Kirchen u. Kirchenparteien nach s. Geist u. inn. Zusammenh. Bas. 1875. Gust. Plitt, Grundriß der Symb. f. Vorless. Erl. 1875. G. Oehler, Lehrb. der Symb., hrsgeg. v. Joh. Delitzsch, Tüb. 1876. Gez. v. Scheele, Teologisk Symbolik, 2 Tle., Ups. 1877; a. d. Schwed. 3 Tle., Lpz. 1881. F. Ad. Philippi, Symbolik. Nachgelass. Vorlesungen, Gütersl. 1883. — Vgl. auch Schaffs Biblioth. (unten S. 386 f.).

Populärsymboliken: † J. Buchmann, Popul. Symb., 2 BB. 3. Aufl. 1850 (ultram.). K. Graul, Die Unterscheidungslehren der chr. Bekenntnisse im Lichte des göttl. Worts, Lpz. 1846 (10. Aufl. 1878); H. Karsten, Popul. Symb. 2 Tle. Nördlingen 1860—63. Dibelius, Die kirchl. Symb. f. das Bedürfn. der ob. Klass. v. Gymnass. I. Prenzlau 1864. Berger, Evang. Glaube, röm. Irrglaube, weltl. Ungl. 2c., Gotha 1870. Langbein, Der chr. Gl. n. den Bekenntnissen der luth. Kirche. 2 Tle., Dresd. u. Lpz. 1873. M. Günther, Pop. Symb. Luth. Wegweiser zur Prüf. der amerik. Kirchen u. rel. Gesellsch., St. Louis 1872. G. A. Gumlich, Kurzgef. chr. Symb. Berl. 1878. W. Rohnert, Kirche, Kirchen u. Sekten, u. deren Unterscheidungslehren. 2. A. Lpz. 1882.

Zur Einleitung in d. Symbolik vgl. noch: H. E. Schmieder, Einl. in d. kirchl. Symb. f. Gelehrtenschulen, 2. A., Leipzig 1845; Hagenbach u. Mallet, Art. „Symbolik, Symb. Bücher" in PRE.[1], sowie in methodolog. Hinsicht: F. Kattenbusch, Krit. Studien zur Symbolik (Th. Stud. u. Krit. 1878, I. II. [gegen denselben: W. Gaß in d. Ztschr. f. KGesch. 1879, H. 3, S. 329 ff.]).

II. **Bedeutung kirchlicher Symbole.** Welche Bedeutung den kirchlichen Symbolen zukomme, ist eine Frage, worüber in unseren Tagen sehr gestritten wird. Während sie auf der einen Seite oft genug nur als Zeugnisse der christlich-dogmatischen Anschauung einer längst vergangenen Zeit behandelt werden, stellt man sie andererseits hie und da dem Worte Gottes selbst fast gleich. Um die in der Mitte liegende Wahrheit zu finden, müssen wir auf den Begriff der Kirche zurückgehen. Die Kirche ist ihrem inneren Wesen nach eine Gemeinschaft der Herzen im Glauben und im heiligen Geist, während ihre äußeren Kennzeichen in der reinen evangelischen Lehre und dem stiftungsgemäßen Gebrauche der Sakramente bestehen. Uns zunächst an die erstere, innerliche Seite haltend, finden wir, daß die beiden das tiefste Fun-

dament der kirchl. Gemeinschaft bildenden Faktoren, der Glaube und der heilige Geist, unauflöslich verbunden sind und sich als Folge und Grund zu einander verhalten. Wo der h. Geist in das Herz, das Zentralorgan aller geistigen Vermögen des Menschen, Eingang gefunden und den Glauben, wie die Sonne das Licht hervorgebracht hat, da muß das Bekenntnis, das nur eine Verleiblichung des Glaubens ist, mit derselben Notwendigkeit wie die Wärme dem Lichte folgen. „Ich glaube, darum rede ich“ bekennt schon David, und Paulus wiederholt es. Und dieß gilt nicht allein von den einzelnen Menschen, sondern auch von der menschlichen Gesammtheit, nicht allein vom christlichen Individuum an und für sich, sondern ebenso von seinem Zusammenhange mit der Gemeinschaft. Denn auf dieses Ziel strebt alle Wirksamkeit des h. Geistes auf Erden hin, daß er, die Christgläubigen zu der einen Christenheit versammelnd, an ihr dasselbe Werk ausführe, welches er an den Einzelnen ausführt, auf daß der Organismus in seiner Ganzheit möglichst die nämliche Stellung einnehme, die das gesunde einzelne Organ zu ihm als dem Haupte der Gemeinde einnimmt (vgl. Luther zum 3. Glaubensartikel). Mit Recht ist das Bekenntnis als Ausdruck des Selbstbewußtseins der Kirche bezeichnet worden; und ebenso richtig kann man sagen, daß es die Richtschnur für das kirchliche Handeln ausdrücke. Es ist nicht nur die notwendige Folge des wahren kirchlichen Lebens, sondern auch die Voraussetzung zur richtigen Führung dieses Lebens. Die Zeiten, in denen die Gegenwart des Geistes Gottes in der Kirche sich durch außerordentliche Wirkungen vernehmbar machte, waren auch jedesmal Zeiten, welche man als Geburtsstunden von mehr oder minder bedeutenden kirchl. Bekenntnissen feiert. Keine andere Zeit, möge sie noch so gebildet, erfindungs- oder erkenntnisreich, ja epochemachend sein, taugt dazu, ein kirchliches Bekenntnis zu schaffen. Ganz wie man bei anderen Dingen von Gewicht sich angelegen sein läßt, durch schriftliche Fixierung dem Ausdruck einer anerkannten Wahrheit größere Bestimmtheit und Dauer zu verschaffen, hat es auch der Kirche am Herzen gelegen, ihr Bekenntnis, den unmittelbaren Ausdruck für ihre Auffassung der göttlichen Wahrheit, schriftlich zu fixieren.

Blicken wir nun auf die andere, äußere Seite der Sache, so ist zu bemerken, die Kirche habe zugleich die Aufgabe, eine Heilsanstalt zu sein, durch welche vermöge der Gnadenmittel die Völker zur Jüngerschaft Jesu Christi berufen und, soweit es möglich ist, der durch ihn der ganzen Welt erworbenen Gnade teilhaftig gemacht werden sollen. Aus zweien Gesichtspunkten läßt es sich nachweisen, wie das Bekenntnis mit derselben freien, aber unabweislichen Notwendigkeit von dieser äußeren Seite wie von jener inneren auftritt. Einmal geht man vom eigenen Standpunkt der bekennenden Gemeinschaft aus, sodann vom Standpunkte derer, die draußen stehen. In der ersteren Hinsicht haben wir eine dreifache Bedeutung wahrzunehmen: zuvörderst die einigende, von der Conf. A. VII lehrt, daß zur Einheit der Kirche genüge, in der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente einig zu sein; weiter die normierende, sofern das Bekenntnis die notwendige Anweisung gewährt, wie die Unmündigen zur geistigen Mündigkeit erzogen, und auch wie die Mündigen zu größerer Reife und Wachstum in dem Leben aus Gott geführt werden sollen; endlich die begrenzende, sofern

es die Grenzen festsetzt, innerhalb deren die kirchliche Wissenschaft als solche sich zu bewegen hat, und die Basis, auf welcher sie, wofern sie kirchlich bleiben will, fortbauen muß (weil für jede Kirche wie Selbsterkenntnis so auch Selbstbeschränkung auf die empfangene eigentümliche Gnade unumgänglich ist). In der zweiten aber der oben erwähnten Rücksichten, d. i. im Blick auf die außerhalb der Kirche Stehenden, ist die Aufgabe des Bekenntnisses eine den Glauben bezeugende (kundgebende, promulgierende), eine polemische und eine irenische. Denn nur mittelst ihres Bekenntnisses wird die Kirche in stand gesetzt, den Widersachern ihren Glauben offen und authentisch vorzulegen, sowie ferner, unter Abwehr aller falscher Lehren sie zur Teilnahme an ihren Gütern einzuladen. Beachtenswert, obschon freilich nur von indirekter und induktiver Art, ist der geschichtliche Beweis für die Notwendigkeit der kirchlichen Symbole, daß nämlich überhaupt keine Kirchengemeinschaft ohne solche bestehen konnte, und daß die biblische Wahrheit jedesmal in Gefahr geriet, selbst verflüchtigt zu werden, wo der symbolische Zaun und Schutz derselben wegfiel.

Die Autorität der Symbole hat die Kirche dahin bestimmt, daß sie nur auctoritatem normatam haben, während allein der h. Schrift auctoritas normans zukomme. Man hat damit ausdrücken wollen, daß zwar die das kirchliche Handeln zunächst bestimmende Richtschnur in den Symbolen zu finden sei, die h. Schrift aber allein als oberster Richter in Glaubenssachen zu entscheiden habe. Welcher Grad von Verbindlichkeit den Symbolen auf Grund dieser Autorität eignet, liegt in dem bekannten quia et quatenus cum scriptura sacra consentiunt ausgedrückt, wodurch ebenso sehr die Überzeugung von der wesentlichen Harmonie zwischen den Symbolen und der h. Schrift freimütig an den Tag gelegt, als der relative Unterschied, der immer zwischen Menschlichem und Göttlichem besteht, auch in dieser Beziehung demütig anerkannt wird. Die Symbole können für die wahre Kirche nur als testimonia veritatis Geltung haben, während die Schrift allein als Gottes Wort die aeterna veritas selbst, der Grund ihres Glaubens bleibt. Darum reichen wir Protestanten der Gemeinde nicht nur die kirchlichen Bekenntnisschriften, sondern vor allem die Bibel dar, jedem ohne Ausnahme zurufend: „nimm und lies", um in dem Maße, wie sein Vermögen sich entwickelt, unter der Leitung des Geistes Gottes selber zuzusehen und zu prüfen, „alle Tage forschend in der Schrift, ob es sich also verhalte" (Akt. 17, 11). — Die normative Geltung der Symbole, die also überall eine biblisch bedingte ist, muß auch zeitgeschichtlich beschränkt werden. Die Symbole sind selbstverständlich aus ihrer Zeit zu verstehen, so daß zwischen dem Thatsächlichen, das sie enthalten, und zwischen der Form ihres Inhalts zu unterscheiden ist. Nur ihr thatsächlicher Gehalt hat als ein Wesentliches und Bleibendes zu gelten, während ihre Form als accidentell und verbesserungsfähig, bezw. -bedürftig zu betrachten ist.

A. Gegen bindende Geltung der Symbole haben sich ausgesprochen:

F. D. Schleiermacher, Über den eigentl. Werth u. das bindende Ansehen symbolischer Bücher. Erfurt 1819. Dess. Vorrede zu seinen Predd. über die Augsb. Confession. 1830. || C. A. Märtens, Über die symbol. BB. der evang. Kirche &c. Halberst. 1828. J. K. Johannsen, Untersuch. über die Rechtmäßigkeit der Verpflicht. a. symb. BB. &c. Altona 1833. Dess.: Die Anfänge des Symbolzwangs unter den deutschen Protestanten. Lpz. 1847. Bretschneider, Die Unzulässigkeit des Symbolzwangs in der evang. Kirche.

Lpz. 1841. Wasserschleben, Die ev. Kirche in ihrem Verh. zu den symb. BB. und zum Staat. Breslau 1843.

B. Für fortgesetzte Anerkennung der Autorität der Symbole treten ein:

J. G. Herder, Prov.-Bl. IX (Werke zur Rel. und Theol. XV, 243). J. W. Höfling, De symbolorum natura, necessitate, auctorite atque usu, Erlang. 1835. 2 ed. 1841. Rudelbach, Einl. in die Augsb. Conf., nebst Untersuch. über die Verbindlichkeit der Symbb., Dresd. 1841. E. Sartorius, Über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchl. Glaubensbekenntnisse, Stuttg. 1845 (2. A. 1873). A. Harleß, Über die eidl. Verpflichtung der prot. Geistl. auf die kirchl. Symbb., Lpz. 1846. O. Zöckler, Über die nothwend. Einigung von kirchl. Bek. u. chr. Leben; akad. Antrittsrede (in Vilmars Past.-theol. Blätt., 1864). F. Düsterdieck, Apologet. Beiträge, Göttingen 1865—72 (Tl. III, S. 146 ff.). K. Gunkel, Die Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnißschr. der K., Lüneburg 1872. A. v. Scheurl, Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen I. Erl. 1873. Clasen, Zur Symbolfrage (Ztschr. f. luth. Th. u. Kirche 1873, II III). || Gottfr. Braun, Unsre Symbole; ihre Gesch. u. ihr Recht. Erl. 1875. Gotthold Seiler, Materialien zu e. Revision u. Reform des Bekenntnißstands der prot. K. im Deutschen Reiche. 3 Tle. Gotha 1875 — die beiden Letztgen. mehr vermittelnd zwischen A und B, einer teilweisen Milderung des Symbolzwangs, wenn auch nicht gerade gänzlicher Abschaffung desselben das Wort redend. Ähnlich neuerdings auf schott.-reformiertem Boden der Duke of Argyll (in dem Auff. Disestablishment, Contemp. Rev. Jan. 1878): desgl. auf schweiz.-reform. F. Küchler (Pfr. in Unterseen), Zur Freiheit des Gewissens; rel.-philos. u. kirchenpolit. Studie, Lpz. 1881.

Vergl. auch C. A. Swainson (Prof. in Cambridge), The Creeds of the Church in their Relations to the Word of God and to the Conscience of the Individual Christian, Cambridge 1858 (Hulsean Lectures for 1857), sowie Ph. Schaff, in vol. I, ch. 1 u. 2 seiner Bibliotheca symbolica Ecclesiae universalis (vgl. unten, am Schluß der Einl.).

III. **Kirchliche Einheit und Mannigfaltigkeit.** Da der objektiv im Wort und Sakrament der kirchlichen Heilsanstalt, subjektiv durch seinen Geist in den Herzen aller Gläubigen auf Erden gegenwärtige Christus Einer ist, so muß vor allem die Einheit der Kirche festgehalten werden. Da aber die Kirche als der Leib Jesu Christi ein Organismus ist, in dem sich verschiedene von der Einheit beherrschte und durchdrungene Teile finden, so ist auch eine kirchliche Mannigfaltigkeit schon prinzipiell anzuerkennen. Die erstere wird von dem die Verbindung mit der Einen allgemeinen Kirche auflösenden Sektentum, die letztere von dem der inneren Gemeinschaft des h. Geistes ein äußerlich politisches Gemeinwesen substituierenden Papsttum verkannt; wobei zu beobachten ist, daß thatsächlich nicht selten das eine (Sektentum) ins andere (Papsttum) übergeht. Im wirklichen Leben ist die Grenzlinie zwischen Sonderkirche und Sekte, ebenso wie zwischen Katholizismus und Papismus schwer zu ziehen; begrifflich muß jedoch diese Grenze gewahrt werden, um den Begriff der kirchlichen Einheit und Mannigfaltigkeit aufrecht halten zu können. Die wahre Einheit, die eine Mannigfaltigkeit nicht allein in Verfassung und Kultus, sondern recht verstanden sogar bis zu einem gewissen Grade in der Lehre gestattet, hat in den ökumenischen d. i. allgemein christlichen Symbolen, — die in dieser Einheit wurzelnde Mannigfaltigkeit dagegen hat in den Partikularbekenntnissen, den symbolischen Büchern der Sonderkirchen, ihren Ausdruck gesucht.

Nicht auf einmal vermag die Kirche sich die mit Christus in die Welt gekommene absolute Wahrheit anzueignen: nur allmählich wächst sie in der Erkenntnis ihres Herrn und Heilandes. Was die Kirche zu diesem Wachstum auffordert, ist auf der einen Seite der Fortschritt der menschlichen Bildung überhaupt, auf der andern Seite die nicht stille stehende Entwicklung der Lüge und Irrlehre. Vor allem aber ist es die schon gewonnene Einsicht in

die Wahrheit selbst, welche mit der innerlich zwingenden Macht der Liebe sie antreibt, immer tiefer einzudringen, um mehr und Neues hervorzugraben aus den unerschöpflichen Tiefen des göttlichen Wortes. Von Zeit zu Zeit hat die Kirche durch ihre Bekenntnisschriften dasjenige festgestellt, worein sie sich in dem einen und anderen Zeitabschnitte größerer kirchlicher Regsamkeit und wärmeren christlichen Interesses zuvor hineingelebt hatte. Aber auch abgesehen davon, daß demnach verschiedene Zeiten in betreff der Vollständigkeit des Bekenntnisses größere oder geringere Ansprüche stellen, bringt es die Verschiedenheit auch der Individualitäten mit sich, daß die Eine ev. Wahrheit in verschiedenem Maße und von verschiedenen Seiten aus angeeignet wird. Niemand kann die Unterschiede verkennen, welche — die prinzipielle Übereinstimmung unangefochten — zwischen Johannes und Petrus, zwischen Paulus und Jakobus stattfinden hinsichtlich der eigentümlichen Art, wie ein jeder von ihnen in demselben Christo, seinem Herrn, lebte. Dieses in der Urzeit des Christentums typisch sich darstellende Verhältnis setzt in der Kirche sich immer fort. Und was nach dem apostolischen Vorbild auf verschiedene christliche Individuen alle Zeiten hindurch Anwendung leidet, muß sich nach dem Gesetze des organischen Lebens auch auf Komplexe von Individuen innerhalb der Gesamtkirche ausdehnen lassen, wie wir schon in der ältesten Zeit in verschiedenen Teilen der Christenheit eine paulinisch-johanneische und eine petrinisch-jakobische Anschauungsweise finden, wovon, obschon beide berechtigt, die erstere doch als die höher stehende erscheint. In solchen kirchlichen Komplexen, die sich zu Sonderkirchen entwickelt haben, wird die Eine Wahrheit von verschiedenen Gesichtspunkten her aufgefaßt: ähnlich wie sich das Licht durch das Prisma in verschiedenen Strahlen bricht, wird hier das Christentum durch das Medium der menschlichen Auffassung in besondere Konfessionen gebrochen. Diese Konfessionen mit den Nationalitäten zu identifizieren ist gewiß ebenso unberechtigt, als jedes Wechselverhältnis zwischen beiden zu leugnen. Im Großen und Ganzen erscheinen die von Gott geschaffenen verschiedenen Naturanlagen, welche samt den eigentümlichen geschichtlichen Verhältnissen die Bildung der Konfessionen zumeist bedingen, in den spezifischen Volkscharakteren gleichsam gruppenweise gesammelt. Es gibt also teilweise natürliche Präformationen der konfessionellen Verschiedenheit, wodurch aber der wesentliche Anteil der menschlichen Freiheit an ihr keineswegs ausgeschlossen wird.

Kann nun infolge der endlichen Natur der Menschen, sowie des Wesens der Sache selbst, eine Mehrheit von Bekenntnisschriften nicht allein nacheinander (als verschiedene Entwicklungsstufen der menschlichen Aneignung von der Einen göttlichen Wahrheit kennzeichnend), sondern auch nebeneinander (die nämliche Wahrheit von ihren verschiedenen Seiten mehr zentral oder mehr peripherisch darstellend) ideell berechtigt sein, so ist zugleich anzuerkennen, daß thatsächlich die Sünde, wie sie die Kräfte des persönlichen Christenlebens zersplitterte und verderbte, auch das christliche Gemeinschaftsleben durch selbstsüchtige Absonderung und Zerspaltung in dem Grade untergraben hat, daß die faktischen Darstellungsformen dieses Lebens in den verschiedenen Konfessionen größtenteils das Ideal kaum ahnen lassen. Anstatt harmonisch zusammenzuwirken und in gegenseitiger Ergänzung einträchtig dem gemein-

samen Herrn zu dienen, gleichwie die verschiedenen Funktionen des Leibes bei gesundem Zustande zusammen die Entwicklung des Lebens fördern, haben die Sonderkirchen öfters umgekehrt in sündhafter Einseitigkeit und dünkelhafter Überschätzung eigener Vorzüge, dabei nicht selten völlig blind für die eigenen Fehler, die christliche Kirchengemeinschaft in einer Weise aufgelöst und zerspalten, daß man sich gedrungen fühlt, in des Apostels Klageruf einzustimmen: „Ist denn Christus zertrennt?“ (1 Kor. 1, 13). Aber auch nachdem in dieser beklagenswerten Weise Uneinigkeit und Feindschaft an die Stelle der Liebe, welche alle christl. Konfessionen als Einem gemeinsamen Vaterhause entstammt zusammenhalten sollte, getreten ist, hat dennoch Gott in seiner allmächtigen Weisheit sogar diesen argen Zustand teilweise als Mittel für seine heiligen Zwecke zu verwenden gewußt. Mitten im Konflikt der einander bekämpfenden Extreme ist die Wahrheit oft in besonders reicher und klar ausgeprägter Gestalt ans Licht getreten.

In falscher Weise wird die Einheit erstrebt, wo man die Güter, die irgend einer Kirchengemeinschaft vor den übrigen von Gott verliehen worden sind, leichtsinnig wegwirft oder geringschätzt, sich mit dem dürftigen Rest von Wahrheit, der nach der Zersplitterung der Kirche noch in allen Kirchengemeinschaften übrig geblieben ist, begnügend. Dagegen besteht das die Wahrheit und Einheit allein Fördernde darin, daß das Charisma der eignen Partikularkirche zwar treu bewahrt und verwertet, zugleich aber die besonderen Gaben, welche Gott den übrigen gespendet hat, voll anerkannt und Teilnahme daran demütig gesucht werde, um in der Fülle von dem, was bald die eine bald die andere Kirchengemeinschaft an Wahrheit und Heilskraft besitzt, das Reich Gottes auf Erden zu finden. Eben dies Postulat eines mit ächter Ökumenizität verbundnen treuen und festen Bekenntnisses stellt Fr. J. Stahl auf: „So durchdrungen ich bin von den Vorzügen der luth. Kirche an Wahrheit und Tiefe der Erkenntnis und der Seelenstellung, und von der Pflicht, dieses ihr Besitztum für die ganze Christenheit und alle Geschlechter zu bewahren, so fremd ist mir doch jede konfessionelle Verengung und Abschließung, jedes selbstgenugsame Zurückziehen auf ein kleines Häuflein, das da nicht fragt nach denen außen und Gottes Walten nicht erkennt an denen außen. Ich stehe mit meiner konfessionellen Überzeugung und meinem Verlangen konfessioneller Kirche doch immer in der Einheit der ganzen ökumenischen Kirche Christi als Eines Gnadenreiches, das da zu allen Zeiten und ganz besonders in unserer Zeit den Einen großen ewig entscheidenden Kampf zu führen hat gegen die Mächte der Finsternis .... Von keiner der Kirchengemeinschaften, weder von der lutherischen, noch von der reformierten oder von der katholischen kann gesagt werden, daß bei ihr die Fülle der Gnadengaben, bei ihr ausschließlich das geistliche Leben sei, und bei den andern Gnadengaben und geistliches Leben fehlen, wie das doch in den ersten Jahrhunderten von der katholischen Kirche gesagt werden konnte. Alle wirken mehr oder weniger im Segen, verjüngen sich nach Zeiten der Erschlaffung aufs neue, treiben Früchte des Glaubens, der Liebe, der Heiligung, wachsen an Erkenntnis“.

Sammlungen der Texte der ökumen. u. Partikular-Symbole von umfassender Vollständigkeit gab es bis vor kurzem nicht. Einen ersten in mehrfacher Hinsicht wohlgelungenen und wertvollen Versuch zur Herstellung einer solchen Sammlung hat Prof. Ph. Schaff gemacht in dem Werke: Bibliotheca Symbolica Ecclesiae universalis: The Creeds of Chri-

stendom, with a History and Critical Notes. 3 vols. New-York, 1887; 2 edit. 1882 (vol. I: The Hist. of Creeds; vol. II: Greek et Latin Creeds; vol. III: Evangelical Creeds). Zur Kritik des trotz seiner Reichhaltigkeit und Übersichtlichkeit doch nach mehreren Seiten ein ergänzungs- und verbesserungsbedürftigen Werks vgl. u. a. Allg. evang.-luth. KZtg., 1878, Nr. 25, u. Theol. Lit.-Z. 1878, Nr. 1.

1. Die Eine allgemeine Kirche.

I. **Allgemein-christliches Hauptsymbol.** Unter den gemeinsamen Symbolen er christlichen Kirchengemeinschaften nimmt das Apostolikum die erste elle eine. Über die Berechtigung des Namens „apostolisch" für dieses Bekenntnis ist lange gestritten worden, bis in unseren Tagen, namentlich infolge gründlichen Untersuchungen C. P. Caspari's in Christiania, es zu ziemlich gemeiner Anerkennung gelangt ist, daß die Apostolizität seines Inhaltes im zelnen wie ganzen ebensoweng geläugnet, wie seiner Form und Fassung mittelbar apostolischer Ursprung zugeschrieben werden könne. Ursprünglicher Grund zu seiner Aufstellung scheint gewesen zu sein, daß man in der chapostolischen Gemeinde es für nötig hielt, den zur Taufe Kommenden ein naueres Bekenntnis abzufordern. Da der Herr befohlen hatte, daß alle, durchs Evangelium zum Glauben an ihn geführt worden waren, im men des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes getauft werden sollten, r es ganz natürlich, daß das Taufbekenntnis sich an diesen Befehl anloß, unter Entwicklung seiner Aussage in der Richtung, die am nächsten ., nämlich in Hinsicht auf die wichtigsten Offenbarungsakte der göttlichen rsonen. Ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus evangelio determinavit, berichtet über den Taufritus schon Tertullian († 220), anderwärts über dieses „amplius" ausdrücklich mitteilt, daß dazu im Artikel das Bekenntnis zum Vater als creator universitatis, im 2. das n Sohne als ex virgine natus, im 3. das zur resurrectio carnis sowie zu er sancta ecclesia gehört habe. Aus einer einfacheren *πίστις* oder *ὁμολογία* rde sonach eine immer vollständigere *συνταγή*, ein ganzes *μάϑημα*.

Wann und wie diese ursprüngliche „Lehrsumma freier unformulierter adition" (v. Zezschwitz) in die festere Gestalt einer regula fidei überging, st sich nicht genau bestimmen. Was die älteste aller bekannten Glaubenseln betrifft, so zeigt so altes Dokument wie der Hirt des Hermas, daß an das altrömische Symbol jedenfalls mit allem Fug in die ersten zennien des 2. Jahrhunderts setzen dürfe" (Harnack d. j.). Dieses Symlum, das schon Rufinus (gegen 400) apostolicum nennt und als ein von ershe überliefertes bezeugt, scheint von Kleinasien her, aus dem johanschen Kreise als seiner wahrscheinlichen Geburtsstätte, nach Rom verpflanzt rden zu sein. Es lautet: Credo in Deum patrum omnipotentem. Et in ristum Jesum unicum filium ejus, Dominum nostrum, qui natus est de ritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dextram patris: e venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanc- n ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Die ihm h fehlenden Formeln der jetzigen oder neurömischen Fassung wurden h und nach aus anderen, möglicherweise etwas jüngeren Taufsymbolen

des Abend- und Morgenlandes herübergenommen; so das „niedergefahren zur Hölle“ aus der aquilejensischen Redaktion, das „eine heilige allgemeine (später mit „christliche“ abwechselnd) Kirche“ wahrscheinlich aus den alten orientalischen Redaktionen, die „Gemeinschaft der Heiligen“ aus der gallischen Red., endlich das abschließende et vitam aeternam aus einigen Texten. Vor dem Ende des 5. Jhdts. hatte diese noch bestehende Form des Apostolikum sich bereits festgesetzt, wurde aber freilich erst ein Jahrhundert später als allein herrschende occidentalische Tauf- und Glaubensformel anerkannt.

Hinsichtlich des Inhaltes des Bekenntnisses bemerkt schon Calvin scharfsinnig: totam fidei nostrae historiam succincte distinctoque ordine hic recenseri, nihil autem contineri, quod solidis scripturae testimoniis non sit consignatum. Hierbei ist zu bemerken, daß die Bestandteile des Bekenntnisses, die der heutigen Kritik den größten Anstoß geben, keineswegs die jüngsten sind. Die Geburt unsers Heilandes ex virgine, sowie die resurrectio carnis gehören unzweifelhaft schon zur altrömischen Glaubensformel, deren Verschiedenheit von der apostolischen Lehrweise eben so wenig denkbar als aus der heiligen Schrift erweislich ist. Und unter den später zugefügten Momenten der neurömischen d. h. heutigen Formel des Symbols, ist es eigentlich nur die Höllenfahrt, von der man behauptet hat, sie stimme nicht mit der schriftlichen, also auch nicht mit der mündlichen Lehre der Apostel zusammen. In Bezug hierauf ist daran zu erinnern, daß die beiden zum Beweis der Schriftgemäßheit dieser Lehre oft und mit vollem Rechte angeführten Stellen 1 Petr. 3, 18 ff. und Eph. 4, 9 keineswegs allein stehen und daß sie, wenn auch nicht allein beweisend, doch in Verbindung mit anderen bedeutsamen Aussprüchen wie Mt. 12, 40; Lk. 23, 43; Akt. 2, 27; Röm. 10, 7; Phil. 2, 10 f.; Kol. 2, 15; Offenb. 1, 18, eine nicht leicht zu wiederlegende Beweisführung leisten. — Vgl. überhaupt, was den organischen Zusammenhang dieses uralten Symbols mit der ntl. Offenbarung betrifft, Caspari's schönes Zeugnis: „Das Taufsymbol geht ohne alle Frage seinem ganzen Inhalte nach und, wenigstens meiner wissenschaftlichen Überzeugung zufolge, zum größten Teile (als altrömisches Symbol nämlich) auch seiner Form nach ins apostolische Zeitalter zurück; ... das verhältnismäßig Wenige, was später zu ihm hinzugekommen ist, ist nicht nur schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und urkirchlichen Glaubens gewesen, sondern hat sich auch im Grunde nur (unter verschiedenem äußerem Anlaß und Anstoß) aus der vorhandenen Formel, in der es von Anfang an beschlossen lag und vor deren Thür es, prädestiniert zur Aufnahme, gelagert war, herausentwickelt. Ja, wer erwägt, wie das Taufbekenntnis in der alten Kirche aller Orten den gleichen Grundtypus hatte, der wird sich selbst kaum des Gedankens erwehren können, daß dieser Grundtypus oder diese ursprüngliche Formel, von einer höheren Autorität, einer apostolischen, ausgegangen seine müsse.“

Die Bedeutung dieses Symbols hat man richtig dahin bestimmt, daß niemand auf den christlichen Namen Anspruch machen könne, der sich nicht von Herzen zu seinem ganzen Inhalt bekennt. Der Kampf gegen das ap. Symb. ist ein Kampf gegen das Reich, das auf dem Grund der Apostel gebaut ist; nicht Ein Stein kann ohne Gefahr für den Bestand des Baues davon weggerissen werden. In seiner verbalen Kürze und realen „Grandio-

it" (Aug.) ist dieses Symbol stets das einigende Band aller Christen ge-
sen, wie es die Eine Taufe der ganzen Christenheit bezeichnet; unbedeutende
male Verschiedenheiten bilden keine Instanz dagegen, da sachliche Überein-
nmung vorhanden ist. Nicht minder eignet sich dieses σωματεῖον τῆς ἀλη-
ίας (Inbegriff der Wahrheit), dessen Vollständigkeit schon Tertullianus her-
hob, zum Leitfaden und zur Richtschnur für jenen Unterricht in den
undwahrheiten des Christentums, ohne welchen die Taufe auf den drei-
igen Gott eine Ungereimtheit, ein Fehlgriff wäre. Ganz wie während des
Übrigen ja dunklen und rohen Mittelalters immer wieder auf kirchlichen
noden die Notwendigkeit eingeschärft wurde, daß jeder getaufte Christ die
i Glaubensartikel lerne, haben dieselben auch in der neueren Zeit, von der
ßen Kirchenspaltung bis auf diese Stunde ihren Platz behauptet, als die
htigste Grundlage für die fortbauende homiletische, ebenso wie für die
ndlegende katechetische Wirksamkeit fast in allen kirchlichen Gemeinschaften.
ch ist wohl zu beachten, daß die von alters her angewandte Bezeichnung
ula fidei oder lex fidei sich zugleich auf das Verhältnis des apostolischen
mbolums zur christlichen Wissenschaft bezieht, sofern wir hier wesentlich
ι ὅρος πίστεως, die Glaubensschranke haben, jenseit welcher das Nicht-
istentum anfängt. Endlich sehe man in ihm eine unverhüllte Erklärung
d nachdrucksvolle Einladung an jedermann, in die Gemeinschaft des Glau-
is einzutreten, sowie ein im voraus durch Gottes in der Kirche lebendig
ltenden Geist errichtetes Bollwerk, zur Abwehr ebensowohl der hochfliegenden
ubvögel eines phantastisch stolzen Gnostizismus, wie des am Boden krie-
nden Gewürms niederer ebionitischer Wahnvorstellungen.

II. **Allgemein-christliche Nebensymbole.*** Das apostolische Symbolum hatte
in keinem bewußten Gegensatz gegen Ebionitismus oder Gnostizismus ge-
det, obgleich es, als der allgemein anerkannte Ausdruck für die Summe
d den Kern des Christentums, sicherlich gegen beide eine starke Schutzwehr
dete. Da indessen beide, die jüdische wie die heidnische Reaktion gegen das
angelium, ihr vermeintes Bürgerrecht innerhalb der von jenem Bekenntnisse
gehegten Christenheit immer geschickter geltend zu machen wußten, so ward
s Bedürfnis ein dringendes, auch explizite das auszusprechen, was mehr
r implizite darin enthalten war, und seine notwendigen Konsequenzen aus-
icklich hervorzuheben, deren Leugnung letztlich zur Verwerfung auch der
raussetzungen selbst führen mußte. Überdies hatten die drei seit Grün-
ng der Kirche verflossenen Jahrhunderte eine Entwickelung ergeben, welche
ı der naiven oder unmittelbaren Auffassung, dem gewöhnlichen Vorzug
: Jugendjahre, zur Reflexion hinüberleitete, wie sie das eintretende Mannes-
er kennzeichnet. Die eingehendere Entwicklung dessen, was in ursprüng-
her Unmittelbarkeit im Apostolikum vorliegt, ist auf eine durch die ge-
ichtlichen Verhältnisse bedingte Weise in den beiden ökumenischen Neben-

* Als „Nebensymbole" bezeichnen wir das Nicänoconstantinopolitanum und das Athanasia-
num vom Standpunkte unsrer abendländisch-kirchlichen Überlieferung aus, wonach dem
Apostolikum die vornehmste Geltung, sowohl in liturgischer und katechetischer als in kir-
chenrechtlich-dogmatischer Hinsicht zukommt. Daß die griechische Kirche, wenn sie ihrerseits
das Nicänoconst. als Hauptbekenntnis auffaßt und als Taufsymbol gebraucht, eines histo-
rischen Rechts hiezu keineswegs entbehrt, heben wir ausdrücklich hier hervor.

symbolen gegeben, wovon das Nicäno-Konstantinopolitanum das erste und älteste ist.

Im Jahre 325 rief der erste christliche Kaiser Konstantin der Große die Häupter der verschiedenen Kirchen der ganzen Welt nach Nicäa zusammen, um gemeinsame Beratung zu pflegen in betreff der Unruhen, welche damals durch die sabellianischen und arianischen Irrlehren entstanden waren. Von diesen ging die erstere darauf aus, auf halbheidnische Weise Gott und das Geschöpf zu vermengen, den Vater pantheistisch zu fassen, den Sohn aber und den heiligen Geist nur als besondere Offenbarungsformen einer an sich unpersönlichen Gottheit, und zwar in und mittelst der Weltentwicklung. Die zweite der genannten Irrlehren dagegen konzentrierte sich, aufs neue eine halbjüdische Scheidewand errichtend zwischen dem Schöpfer und seinem Werke, in der Leugnung der Gottheit Christi, wobei zwar zugegeben wurde, daß der Herr sich emporgeschwungen habe zur höchsten für ein geschaffenes Wesen denkbaren Stufe der Gottähnlichkeit, dagegen seine Natur und Würde als des von Ewigkeit gebornen einigen Sohn Gottes keine Anerkennung fand. Gegen die erstere dieser ethnisierenden Richtungen wurden zum ersten Glaubensartikel als abwehrender Zusatz die Worte: *πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητής* beigefügt, wodurch in nachdrücklicher Kürze daran erinnert ward, daß der Gott der Christen der wahrhaftige und unendlich herrliche Gott ist, der alleinige Brunnquell aller Dinge, also auch im Besitze unbeschränkter Macht zur Durchdringung des Alls — womit ebensowohl die pantheisierende Irrlehre des Sabellianismus wie alle gnostische Emanationsvorstellungen Zurückweisung erfuhren. Gegenüber dem falschen Subordinatianismus der Arianer wurden zum 2. Art. mehrere wichtige Näherbestimmungen des Wesens des Sohnes zugefügt, unter welchen *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ* ferner *γεννηθείς οὐ ποιηθείς*, und vor allem das zusammenfassende *ὁμοούσιος τῷ πατρί* (gleichen Wesens mit dem Vater) vorzugsweise bedeutsam erscheinen.

Entweder schon auf der 2. ökumenischen Synode zu Konstantinopel (381) — oder wie durch Horts kritische Forschungen wahrscheinlich gemacht ist, erst gegen die Zeit des Chalcedonense hin (451) — erfuhr das Nicänum die schon oben berührte wichtige Ergänzung des Artikels vom heiligen Geiste. Bereits Hilarius von Poitiers († 366) hatte den Gedanken hervorgehoben, daß, wer die Tiefen Gottes erforsche (1 Kor. 2, 10), selber Gott sein müsse; wozu Athanasius noch hinzufügte: es gelte hierbei insbesondere auch diejenige Eigenschaft des heiligen Geistes zu berücksichtigen, nach welcher er der Vermittler der Gemeinschaft mit Gott und die Quelle aller Heiligung sei (cfr. 1 Kor. 2, 10; Akt. 2, 33). Demzufolge wurden nunmehr zum „Glauben an den heiligen Geist" nicht nur die unbestimmteren Epitheta *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν* (der Herr und Mitteiler des Lebens, adjektivisch) hinzugefügt, sondern auch die deutlicheren Ausdrücke: *τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* (welcher vom Vater ausgehend, zugleich mit dem Vater und dem Sohne angebetet und geehrt wird). Andere inhaltsreiche Aussagen, womit derselbe Artikel hier bereichert wurde, betrafen das Reden des h. Geistes durch die Propheten (*τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*) sowie die Kirche, welche ausdrücklich *ἀποστολική*

(apostolisch) genannt, und deren Taufe (ἓν βάπτισμα) als der Eine ausschließliche Weg zur Vergebung der Sünden hervorgehoben wird. Hierdurch wird die geschichtliche Kontinuität betont, welche zwischen dem grundlegenden Zeitalter des Christentums und allen nachfolgenden stattfindet, und zugleich angedeutet, sowohl welches die Quelle und Norm der christlichen Wahrheit, als welches die verordneten Mittel der Gnade seien. Seinen konsequenten dogmatischen Abschluß erhielt dieses zweite ökumenische Symbol übrigens erst viel später, als man im Abendlande (Synode zu Toledo 589, s. KG., S. 80) anfing, im 3. Art. zum Ausgehen des Geistes vom Vater ein ergänzendes filioque beizufügen. Hierdurch wurde eine thatsächliche Veränderung im Grunde nicht vorgenommen, sondern nur die unabweisliche Konsequenz gezogen, wie sie aus der als feststehend vorausgesetzten Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater für das Ausgehen des Geistes resultierte. Der dialektisch grübelnden Richtung des kirchl. Orients wurde durch diesen Zusatz Anlaß geboten gegenüber der konsequenter durchgeführten, auch biblisch fester fundamentierten Anschauung des Abendlandes eine gleichsehr spitzfindig rationalisierende wie hartnäckige und starr traditionalistische Polemik zu entspinnen.

Die Bedeutung des Nicäno-Konstantinopolitanum wurde schon von Albertus Magnus († 1280) richtig dahin bestimmt: es diene „zur Entwickelung des Glaubens" (ad fidei explicationem — gleichwie das Apostolikum ad fidei instructionem und das Athanasianum ad fidei defensionem). Infolge seiner größeren Ausführlichkeit wurde das formal an die älteren Taufbekenntnisse sich anschließende Symbol zunächst im Orient, später aber teilweise auch im Occident liturgisch verwendet, wenn nach gottesdienstlicher Verlesung des Evangeliums die Kirche ihre feierliche Antwort aussprechen wollte. In der griechischen Kirche wo man „in die Interessen des großen Kirchenstreits verloren, alsbald von der einfachen ersten Grundlage sich entfernte" (v. Zezschwitz), wurde es geradezu als Taufsymbol verwendet. Wir können nicht umhin hierin einen Mißgriff zu erkennen. Seiner wahren Bestimmung und Bedeutung nach erscheint das Nicänum als eine für die theologische Wissenschaft normgebende Fortbildung des apostolischen Taufbekenntnisses oder der allgemeinen Glaubensregel, welche obschon nicht durchweg in biblische Worte gefaßt, doch aus gesunder theologischer Spekulation hervorgeboren ist und dem Geiste der heiligen Schrift wohl entspricht.

Das zweite ökumenische Nebenbekenntnis ist das sogen. Athanasianische oder Symbolum Quincunque. In ihm liegt die bekenntnismäßige Formulierung der beiden Hauptlehren des Christentums vom dreieinigen Gott und dem Gottmenschen, wie sie aus den großen kirchlichen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts hervorgegangen, in schärfster dialektischer Ausprägung vor (daher Symbolum scholasticum). Sein Ursprung erscheint mit tiefem Dunkel umhüllt. Daß Athanasius es nicht verfaßt haben kann, ist als ausgemacht anzusehen, teils weil gerade dessen Lieblingsausdruck ὁμοούσιος darin fehlt, teils weil es in seinen Aussagen über den heiligen Geist das jedenfalls aus dem Abendlande stammende, dem Oriente fremde Filioque darbietet. Jeder weitere etwaige Zweifel wird ausgeschlossen durch die unleugbare Rücksichtnahme auf christologische Häresien der nachathanasianischen Zeit (Nestor.,

Eutychianer). Von Bischof Vigilius von Thapsus (Nord-Afrika), welcher in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebte, haben sich einige Schriften erhalten, welche auffallende Anklänge an dieses Symbolum darbieten, weshalb man ihn mehrfach als Verfasser vermutet hat. Allein andere Anzeichen weisen mit Wahrscheinlichkeit auf einen bedeutend späteren Ursprung hin. Gegen die Annahme einiger neuerer Kritiker, welche das Schriftstück erst dem Karolingerzeitalter zuweisen (vgl. unten d. Lit.), lassen sich entscheidende Gründe äußerer Art kaum beibringen, mag immerhin das Übergewicht innerer Indicien etwa für das 7. Jahrhundert als ungefähre Abfassungszeit der Urkunde in ihrer dermaligen Fassung zeugen.

Dieses zweite ökumenische Nebensymbol besteht aus zweien Teilen, von welchen der erste, auf dem vom Nicänum eingeschlagenen Wege der Lehrentwickelung weiter vorgehend, die Eigenschaften der drei Personen der Gottheit, sowie ihr gegenseitiges Verhältnis zu einander näher bestimmt; der zweite, ans Apostolikum formal sich anschließend, im Gegensatze zum Nestorianismus und Monophysitismus die Grenzen für die christliche Lehre von der Menschwerdung des Sohnes absteckt. Hierbei wird aufs stärkste geltend gemacht, daß Christus, obgleich in vollem Sinne sowohl Gott als Mensch, eine einzige, unteilbare Person ist, freilich ohne daß die eine Natur in die andere aufgegangen, wohl aber so, daß das göttliche Wort, welches von Ewigkeit bei Gott und wahrhaftiger Gott war, in der Zeit die Menschheit angenommen hat, weshalb die göttliche Natur Christi das eigentliche Personbildende in ihm ist. Die am Anfang und Schluß vorkommende ernste Mahnung an die hohe Wichtigkeit des hier dargelegten allgemeinen Glaubens bezweckt den Wert der christlichen Wahrheit, als notwendiger Voraussetzung des christlichen Lebens, nachdrücklich hervorzuheben.

Die **Bedeutung** des athanasianischen Symbolums bestimmte Albertus M. treffend als gerichtet auf die „Verteidigung des Glaubens". Wir können es auch hinsichtlich der Grundzüge seines wesentlichen Lehrgehalts als ein Facit der Theologie bezeichnen, auf welches diese immer wieder zurückgehen muß, um zu prüfen, wieweit die Versuche zu wissenschaftlicher Prüfung der Grundprobleme des Christentums, d. h. zur Vermittlung ihres Verständnisses für den Gedanken, gelungen sind. Den liturgischen Gebrauch des Symbols, wie er sowohl in der römisch-katholischen als der reformiert-episkopalen Kirche vorkommt, können wir nicht gutheißen. Aber als präziseste Formulierung der vornehmsten Ergebnisse der theologischen und christologischen Lehrentwickelung der alten Kirche wird es stets in Ehren bleiben. „Nie wird die christliche Kirche diesen Gehalt und dieses Symbol, insofern es denselben in sich trägt, sich nehmen lassen, wie auch immer ihre positive theologische Vermittelung im Laufe der Zeit sich ändern und vervollkommnen möge" (Kling).

Blicken wir noch einmal auf die hier besprochenen Nebensymbole zurück, so können wir sie mit Rudelbach als die „Schutz- und Trutzsymbole der Christenheit" bezeichnen, wobei die erstere mildere Bestimmung vorzugsweise auf das Nicänisch-Konstantinopolitanische, die andere schärfere aber auf das Athanasische Anwendung findet. Oder man betrachte — im Anschluß an desselben Gelehrten schöne Vergleichung des Apostolikums mit einem Tempelbau, worin Gottes Geist seine Gedanken „symbolisch ausdrücke" — die beiden

ökum. Nebensymbole als zwei Seitenkapellen, welche die Kirche weiter hinaus, aber in voller Übereinstimmung mit dem Hauptbau, nach Osten und Westen zu aufgeführt hat.

Sammlungen u. Erklärungen altkirchlicher (teils ökumenischer, teils partikularer) **Symbole überhaupt:** Gerh. Joh. Vossius, De tribus symbolis, Apost., Athanas. et Constantinop., Amst. 1642. Chr. W. Frz. Walch, Bibliotheca symbolica vetus, Lemgov. 1770. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der ap.-kathol. Kirche, Breslau 1842; 2. vielf. verm. Aufl. 1877. || C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete u. wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel, 3 Tle., Christiania 1866—75. G. v. Zezschwitz, System der Katechetik, II, 1. S. 81 ff. || W. Harvey, Hist. and Theology of the three Creeds, 2 vols. Cambr. 1856. 60. C. A. Heurtley, Harmonia symbolica: a Collection of Creeds belonging to the Ancient Western Church and to the Mediaeval English Church, Oxford 1858. J. R. Lumby, The Hist. of the Creeds. Cambr. 1873. C. A. Swainson, The Nicene and Apostles Creed. Their literary Hist., together with an Account of the Growth and Reception of the Creed of St. Athanasius, Lond. 1875

Ü. d. Apostolicum bes. vgl.: *a)* Hist.-krit. Auslegungsschriften: Jac. Usher, De Romanae eccl. symb. ap. aliisque fidei formulis, Lond. 1647. Pet. King, The Hist of the Apostles Creed, Lond. 1702 (Lips. 1706). J. E. Imm. Walch, Antiquitates symbolicae, quibus Symb. Ap. hist. illustratur, Jen. 1772. Stockmeyer, Die Entstehung des Ap. Symb.s, Bas. 1846. Vgl. Caspary, v. Zezschwitz, Heurtley u. Swainson, l. c. || Patrum apostolicorum opera rec. Gebhardt, Harnack, Zahn, ed. 2. Lips. 1878, Part. I. 2, p. 115—142 (Symbol. Eccl. Rom. ex vetustiss. patrib. illustr.). W. Bornemann, Das Taufsymbol des Märt. Justins, Ztschr. f. KG. III (1879), S. 1 ff. — *b)* Praktische Auslegungen: Ruffin u. Augustin, s. ob. || Hieron. Weller, Eine kurtze u. tröstl. Ausl. des allg. chr. Bek., so man nennt S. apost., Nürnb. 1564. J. Pearson, An Exposition of the Creed. 1659; 3. ed. 1669 (u. ö.). Mos. Amyraldi Exercitt. in S. Ap., Salmur. 1663. Herm. Witsius, Exercitt. sacrae in S. Ap. et in Orat. dom., Franek. 1689. || Freytag, Düsterdieck, Uhlhorn, Riemann 2c., Vorträge über den 1., den 2. u. 3. Artikel des Glaubens, Hannover 1871—74. Mehliss, Katechet. Entwürfe über das 2. Hauptst. des kl. luth. Kat., 3. A., Hannov. 1878. — *c)* Rechtfertigungsschriften u. Beleuchtungen der Autorität des Ap. Symb.: A. G. Rudelbach, Die Bed. des ap. Symb. Lpz. 1844. — P. Meyer (Kath.), De symb. ap. titulo, origine et autoritate, Trevir. 1849 (Versuch einer Erweisung des unmittelb. ap. Ursprungs). G. Lisco, Das ap. Glaubensbek., Berl. 1872 (ration.). Dagegen die Schriften von Semisch u. Zöckler (1872), A. Mücke (1873), Dächsel (1877), H. v. d. Goltz (1878; vermittelnd). — Vgl. auch W. Gaß, Die Stellung des ap. S. vor 200 Jahren und jetzt (Ztschr. f. KG. III, 1. 63 ff.).

Ü. d. Nicänoconstantinopolitanum: Casp. Cruciger, Ennarratio symb. Nicaeni, Viteb. 1548. Ph. Melanchthonis Explic. symb. Nic., ed. J. Sturione, Viteb. 1561. G. Bull, Defence of the Nicene Faith, Oxf. 1685 (auch lat. 1687. 1703 u. ö.). C. Suicerus, Symb. Nic.-Const. expositum et ex antiqu. ecclesiastica illustr., Traj. ad. Rh. 1718. || H. W. Jos. Thiersch, Erkl. des Nicän. Glaubensbek. A. d. Engl. v. Pilgrim, Nördl. 1867. Zöckler, Das Nic. Glaubensbek. (Ev. Kztg. 1873). Swainson l. c. F. C. A. Hort, Two dissertation son *μονογενὴς ϑεός* and on the Constp. Creed and other Eastern Creeds of the Fourth Cent. Cambr. & Lond 1867. A. Harnack, Art. „Konstantinop. Symb." in PRE.[2] Revillout, Le Concile de Nicée, Par. 1881; Swete, Art. „Holy Ghost" in Smith-Wace, Dict. III.

Ü. d. Athanasianum: Frühere Monogr. (von Dav. Pareus, J. H. Heidegger, W. E. Tentzel, J. Anselm u. B. Montfaucon) s. angeführt b. Schaff, Bibl. symb. I, 34. — Dan. Waterland, A Critical Hist. of the Ath. Creed, Cambridge 1724 u. ö. (ausführlichste gelehrte Rechtfertigungssch., jetzt veraltet). M. F. Soergel, Paralipp. de Symb. Ath., Gotting. 1763. J. Radcliffe, The Creed of Ath., illustrated from the O. et N. Test. etc. Lond. 1844. E. Sartorius, Zur Apol. des Ath. Glaubensbek. (Ev. KZtg. 1847, Nr. 25). || Neueste hyperkrit. Gegner des Symbols (dass. erst im 9. Jahrh. unter Karl d. Gr. oder gar unter Karl d. Kahlen entstanden denkend): A. P. Stanley (Dean of Westminster), The Ath. Creed, Lond 1871; E. S. Ffoulkes, The Ath. Creed, by whom written and by whom published, Lond. 1872; C. A. Heurtley, The Ath. Creed, Oxf. 1872; auch Lumby u. Swainson l. c. Dagegen, als Vertheidiger eines schon altkirchl. Ursprungs des Symbols: Jvons, Athanasius contra Mundum. Lond. 1872; Ommaney, The Ath. Creed; an Examination of Recent Theories respecting its Date and Origin. Lond 1875; R. Buddensieg, Jahrbb. f. dtsche. Th. 1877, III, S. 502 ff. C. P. Caspari (bei Schaff, l. c. I, 37); Schaff (dieser vermittelnd: für Herrühren der Redaktion aus dem 9. Jahrhdt., aber für ält. Ursprung eines jetzigen Kernes des Bekenntnisses).

III. **Übergang zum speziellen Teil: Grundrichtungen innerhalb der Einen allgemeinen Kirche.** Zwei Gesichtspunkte gibt es nach dem Gesagten, aus denen die Kirche sich auffassen läßt: sie ist einerseits eine auf die Gnadenmittel gegründete Heilsanstalt, andererseits eine Gemeinschaft der Heiligen. Diejenige kirchliche Richtung, welche vorzugsweise die erstgenannte Seite betont, nennt sich Katholizismus, sofern das kirchliche Amt mit den ihm anvertrauten auf das Heil aller Völker abgesehenen Gnadenmitteln bei ihr in den Vordergrund tritt, die Bedeutung des persönlichen Glaubens aber mehr in zweite Linie gestellt wird. Dagegen heißt die den letzteren Gesichtspunkt überwiegend geltend machende Richtung Protestantismus. Sie stellt im Gegensatze zur äußerlichen Denkweise des einseitigen Katholizismus die Beseligung und Heiligung der einzelnen Menschenseele durch den Glauben an Jesum Christum voran, als dasjenige, um dessenwillen die kirchliche Heilsanstalt auf Erden errichtet worden ist. Dort wird der Hauptnachdruck auf das Mittel gelegt, hier auf den Zweck; dort wird ängstlich nach den bestmöglichen Garantien für den Heilsbesitz gesucht, hier aber richtet sich das Streben unmittelbar aufs Heil der Seelen selbst. Auf jener Seite betrachtet man die Wirksamkeit der Kirche als eine fortgehende Versöhnung und ein auf göttliche Vollmacht gegründetes Regieren, welchem sich daher das Individuum unbedingt unterordnen muß, auf dieser Seite dagegen als eine Verkündigung der vollbrachten Versöhnung und ein Dienen im Geiste dessen, dem keine Veranstaltung, wäre sie auch die großartigste, mehr bedeutet, als eine einzige unsterbliche Seele. Katholizismus und Protestantismus sind die beiden Hauptrichtungen des Christentums, welche, beide an und für sich relativ berechtigt, sich durch die ganze Kirchengeschichte hindurchziehen, und entweder mit Wahrheit und Maß, oder aber in falscher, sich überstürzender, maßloser Weise auftreten. Nachdem die im Mittelalter unterdrückte evang. Geistesrichtung in der Reformation des 16. Jahrhunderts zum Durchbruch gekommen war und als kirchlicher Protestantismus neben dem sich abschließenden und dogmatisch fixierenden Katholizismus eine selbständige Stellung errungen hatte, haben beide ihre gegenseitige Einwirkung aufeinander mehr und mehr eingebüßt; sie haben infolge davon sich einerseits zum extremsten Objektivismus, andererseits zu einem oft kaum weniger extremen und einseitigen Subjektivismus entwickelt.

Wollen wir uns über den unterscheidenden Charakter beider Richtungen etwas nähere Rechenschaft geben, so dürfte dies am besten dadurch geschehen, daß wir die ungleiche Gestaltung ins Auge fassen, welche sie, ihren verschiedenen Prinzipien gemäß, je der formalen und der materiellen Seite des Christentums gegeben, oder wie sie einerseits die Erkenntnisquelle andererseits das Heilsfundament bestimmt haben.

Katholiken und Protestanten sind darin einig, daß die Bibel in Verbindung mit der kirchlichen Tradition, ihnen als die Quelle christlicher Erkenntnis gilt. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß der Katholik beide Erkenntnisquellen prinzipiell einander gleichstellt, namentlich das von den kirchlichen Auktoritäten ausgegangene und sanktionierte Wort als gleichberechtigt ansieht mit dem Worte der Apostel. Der Katholik betrachtet die genannten Auktoritäten als die direkten, unmittelbaren Nachfolger der Apostel; er nimmt an, daß der h. Geist durch die ersteren mit ungeschwächter

Kraft und Fülle geredet habe und noch fortwährend rede, wodurch sogar eine objektive Vervollkommnung des apostol. Wortes ermöglicht sei. Dagegen statuiert der Protestant einen Unterschied zwischen der h. Schrift als dem einzigen, in jeder Beziehung untrüglich gewissen Heilswort, das wir besitzen, und dem Bekenntnis der Kirche, welches nur mittelbar Gottes Wort heißen dürfe, d. h. nur soweit als die bekennende Kirche sich in die Schrift hineingelebt hat und dadurch des in ihr lebenden göttlichen Geistes teilhaftig geworden ist, sodaß bei jenem (dem Bekenntnis) immer die Möglichkeit des Irrtums vorhanden bleibt. Betont der Katholik so nachdrücklich das verheißene, unverlierbare Bleiben des Geistes Gottes in der Kirche, so erinnert dagegen der Protestant daran, daß alles, was ins menschliche Bewußtsein eingeht, leicht in ihm aufgehen und mit ihm vermengt werden könne: denn gegen eine solche Vermengung sei der Kirche ebensowenig von ihrem Haupte und Herrn eine Sicherung zugesagt, als diese geschichtlich irgendwie nachweisbar sei, sofern es ja ein über den Menschen stehendes, höheres Tribunal geben müßte, um in letzter Instanz zu bestimmen, was göttliche Wahrheit, was falsch, was zweifelhaft und ungewiß sei. Für den Katholiken bleibt die vollkommene Wahrheit immerdar etwas Zukünftiges, weil jede schwebende Frage von ihm weiterer Entscheidung mittels der in der Kirche fortlebenden Inspiration anheimgestellt wird; der Protestant hingegen geht bei jeder noch ungelösten Frage zurück auf die h. Schrift, welcher allein die schließliche Entscheidung gehört, sowohl was die Richtigkeit des bis zur Gegenwart in der Kirche Gelehrten betrifft, als auch hinsichtlich alles dessen, was künftig noch Lehre der Kirche werden kann. Daher die zwei entgegengesetzten Formalprinzipien: dem Katholizismus gilt als solches das in der Schrift nur anhebende, in der kirchlichen Tradition sich fortsetzende und successiv vollendende göttliche Wort; dem Protestantismus dagegen Gottes Wort, wie es urkundlich allein in der Schrift niedergelegt, in der Tradition aber seinen einzelnen Bestandteilen nach für das christliche Erkennen und Leben ausgelegt und von der Kirche allmählich immer völliger angeeignet worden ist.

Was nun andererseits das Heilsfundament angeht, so bekennen Katholiken und Protestanten sich einstimmig zum Glauben an Jesum Christum, ohne welchen niemand, durch welchen aber jeder, wer es auch sei, selig werden könne. Beide sind ferner darüber einverstanden, daß, sowie des Menschen persönliches Verhalten, so auch der Dienst an den Gnadenmitteln für der Seelen Heil von wesentlicher Bedeutung sei. Doch weichen sie von einander ab teils in der Art und Weise, wie das Verhältnis jener beiden Faktoren zum Heil der Individuen von ihnen aufgefaßt wird, teils in ihrem Urteil über die Beschaffenheit des Heiles selbst. Der Katholik betrachtet vor allem die priesterliche Vermittelung als etwas in der Regel unerläßlich Notwendiges, damit die einzelne Seele mit Christo in Verbindung trete, während der Protestant das geistliche Priestertum aller Christen geltend macht, infolge dessen einem jeden der unmittelbare Zugang zum Herrn in den gottverordneten Gnadenmitteln offen stehe, obschon er darum nicht etwa störend in die kirchliche Ordnung eingreifen oder sie geringschätzig beiseite schieben dürfe, vielmehr ihr, als der höchsten aller menschlichen Ordnungen, sich um des Herrn willen unterordnen müsse. Weiter betrachtet der Katholik als eine von seiten

des Menschen zu erfüllende Bedingung, um des Heiles teilhaftig zu werden, die kirchlich verordneten guten Werke neben dem Glauben an die Lehre der Kirche. Diese so formulierte Forderung bestreitet der Protestant als etwas, das zu gleicher Zeit ein Zuviel und ein Zuwenig ist, weil auf der einen Seite jedes menschliche Werk ein in Wahrheit gutes sei schon wegen der Lebensgemeinschaft mit ihm, durch den Gott allein das Wollen und das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen, und weil andererseits die Gerechtigkeit Gottes in Christo unmöglich ergriffen werden könne ohne persönliche Zuversicht, durch welche erst unser Herz der erlösenden Gnade sich erschließt. Endlich wird das Heil selbst verschieden aufgefaßt, sofern der Katholik unter der Rechtfertigung des Sünders nicht die göttliche Begnadigung oder Schuldtilgung als mit der Gotteskindschaft und dem himmlischen Erbe um Christi willen unmittelbar verbunden versteht, sondern die Lebensgerechtigkeit als wesentlich konstituierendes Moment mit hinein aufnimmt. Der Protestant dagegen erkennt zwar gleichfalls die unerläßliche Notwendigkeit dieser letzteren, als Frucht und Erweis der Rechtfertigung; aber bei der Frage wegen der Rechtfertigung an sich hält er das Moment der Lebensgerechtigkeit ferne, damit der großen Heilswahrheit kein Eintrag geschehe, daß wir „aus Gnaden selig worden sind, durch den Glauben, und dasselbige nicht aus uns, Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht jemand rühme" (Ephes. 2, 8 f.). So ergeben sich denn die beiderseitigen Materialprinzipien: das des Katholizismus, dem die Rechtfertigung vorzugsweise als Gerecht- oder Heiligmachung des Lebens gilt, vermittelt durchs kirchliche Amt auf Grund des Glaubens und guter Werke; und das des Protestantismus, bestehend in der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben allein um Christi willen, eine freie Gnadengabe, die jedoch durch Wort und Sakrament vermittelt wird und in der Heiligung ihr lebenskräftiges Vorhandensein offenbart.

Auch abgesehen davon, daß das Christentum unter beständigem Antagonismus dieser beiden Hauptrichtungen, der katholischen und der protestantischen, seinen geschichtlichen Gang durch die Zeiten gemacht hat, erscheint der Gang der christlichen Entwicklung innerhalb der einen wie der andern Kirchenabteilung in nicht geringem Grade als bedingt durch das gegenseitige Verhältnis beider Prinzipien. Bald war es das katholische Formalprinzip, das sich auf Kosten des kath. Materialprinzips geltend machte, bald war das Umgekehrte der Fall; und auf protestantischer Seite ist bald das formale Prinzip des Protestantismus zur Herrschaft erhoben worden, bald wieder das materiale. Im Großen und Ganzen hat man wohl nicht mit Unrecht behauptet, daß die griechische Sonderkirche diejenige kirchliche Gemeinschaft sei, in welcher, vermöge ihres einseitig theoretischen Interesses das Formalprinzip des Christentums, die römische diejenige, in welcher kraft ihrer mehr praktischen Grundrichtung das christl. Materialprinzip, selbstverständlich in katholischer Fassung, vorzugsweise betont wird; ferner sei die reformierte Sonderkirche diejenige der protestantischen Kirchen, wo ohngeachtet ihrer praktischen Anlage das christliche Formalprinzip, die lutherische dagegen die, wo unbeschadet ihres theoretischen Interesses das Materialprinzip vorzugsweise zur Ausbildung gelangte. Und wohl mit noch größerem Rechte läßt sich sagen, in der zuerst genannten (griechischen) Kirche sei der Kultus, in der zweiten (römischen)

die Verfassung, in der dritten (lutherischen) die Lehre und in der vierten (reformierten) das heilige Leben die Seite, von der das Christentum vorzüglich aufgefaßt werde.

Übrigens herrscht unter den christlichen Sonderkirchen, die sich bei Zusammenfassung der beiden naheverwandten katholischen auch wohl als Dreizahl darstellen lassen, eine besonders auffällige Ungleichheit in der verschiedenen Stellung, welche sie, jede gemäß ihrer Grundeigentümlichkeit, zu den Gnadenmitteln einnehmen und welcher Claus Harms in seinen berühmten Reformations-Thesen (Th. 92—94) den schönen Ausdruck gegeben hat: „Die evang.-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche: sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakramente. Die ev.-reformierte Kirche ist eine herrliche Kirche: sie hält und bildet sich vorzugsweise am Worte Gottes. Herrlicher als beide ist die ev.-lutherische Kirche: sie hält und bildet sich am Sakramente wie am Worte Gottes.“ Ohne Zweifel liegt einer jeden dieser Kirchen in der Geschichte der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts die Erfüllung einer bestimmten Aufgabe ob. Aber diese Aufgabe wird nur in dem Maße zu einer fruchtbringenden und bleibend bedeutsamen, als die eine wie die andere dieser Kirchen der evangelischen Wahrheit bei sich zu ihrem Recht und zum Siege verhilft. Rückkehr zur evangelischen (apostolischen) Urgestalt des Christentums hat das gemeinsame Lebensziel aller Kirchen zumal zu bilden.

Vgl. die Lit. auf S. 12 des I. Teils des Handbuchs, sowie ferner: Max Göbel, Die relig. Eigentümlichkeit der ref. Kirche, Bonn 1837. J. J. Herzog, in den Jahrbb. f. wissensch. Krit. 1839. Alex Schweizer, Glaubensl. der ev.-ref. Kirche (Zürich 1844), I, S. 16 ff. || Rudelbach, Reformation, Lutherth. u. Union, Lpz. 1839. J. Stahl, Die luth. Kirche u. die Union, Berlin 1859. Guericke, Symb., 3. A., S. 42. Kahnis, Christenth. u. Lutherthum, Leipz. 1871. Ritschl, Gesch. des Pietismus in der ref. Kirche, I (Bonn 1880), S. 61 ff.

Sonderkirchen und Sekten.

2. Die griechisch-katholische Kirche.

I. Bekenntnisschriften und übrige Quellen. Die kath. Kirche des Morgenlandes rühmt sich gern ihres Ehrenvorranges als der ältesten und eben deshalb der allein wahren oder orthodoxen Kirche. Diese ihre Orthodoxie meint sie zu behaupten durch strenges Festhalten an den Beschlüssen der sechs ältesten allgemeinen Konzilien 325—680, zu welchen sie jedoch einerseits die Beschlüsse des Conc. Quinisextum von 692, andererseits die wider den Bildersturm gerichteten der 2. nicänischen Synode von 787 hinzufügt. Von sämtlichen Grundlagen ihres Glaubens hält die Kirche des Orients die Frucht des 1. ökumenischen Konzils zu Nicäa im Jahre 325, das sogen. Symbolum Nicaenum am wertesten. Das Resultat der bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts im Morgenlande stattgehabten Lehrentwicklung faßte Johannes von Damaskus im 2. Teile seiner *Πηγὴ γνώσεως*, der *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* zusammen. Die griechischen Theologen der Folgezeit sind über ein mehr oder weniger unselbständiges Rekapitulieren des in diesem Werke Produzierten thatsächlich niemals hinausgekommen. Aus eigenem Impulse ihrer Lehre eine symbolische Sanktion zu geben gleich wenig geneigt wie befähigt, sah sich die griech. Kirche im 17. Jahrhundert durch

die Verhältnisse dennoch zu einer derartigen Symbolbildung getrieben, um ihre eigene Selbständigkeit anderen Kirchen gegenüber zu wahren.

Das so entstandene einzige eigentliche Symbol der morgenländischen Kirche, die Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς (Confessio orthodoxa) verdankt ihren Ursprung folgendem Anlasse. Patriarch Cyrillus Lukaris von Konstantinopel (1621—38), ein seine Zeitgenossenschaft an Geist und Gelehrsamkeit übertreffender Theologe, welcher in Genf studiert hatte und sich von dem spekulativen Geiste angesprochen fühlte, in dem das Christentum hier behandelt wurde, hatte später mit einigen reformierten Theologen Unterhandlungen in unionistischem Sinne und Interesse angeknüpft. Schon in einem 1629 entworfenen Glaubensbekenntnisse und noch bestimmter in einem Briefe vom Jahre 1636 an die Genfer Geistlichen und Professoren, hatte er Ansichten vorgetragen, die, mit ihrer Hinneigung zu der reformierten Prädestinationslehre und der, allen Protestanten gemeinsamen Lehre vom alleinseligmachenden Glauben, die von alters her in Geltung gestandene Lehrüberlieferungen der griechischen Kirche zu erschüttern und zu fälschen geeignet schienen. Die Folge war, daß nicht allein mehrere Synoden (zu Jerusalem 1638 und 1641, sowie zu Jassy 1642) zusammentraten und diese Neuerungen des Patriarchen verdammten, sondern aus den Kreisen der orthodoxen Theologen auch eine Anzahl von Streit- und Widerlegungsschriften an den Tag trat. Die merkwürdigste dieser Schriften war ein Bekenntnis, das der Metropolit Mogilas zu Kiew durch einen seiner Gelehrten (angeblich den Igumen [Abt] Koßlowski) in russischer Sprache abfaßen ließ und welches die daselbst im J. 1640 versammelte Provinzialsynode, nach eingehender Prüfung, einstimmig annahm und sich aneignete. Dem Synodalbeschluß gemäß wurde es (wahrscheinlich von Mogilas selbst zuvor ins Griechische übersetzt) an die Patriarchen zu Konstant. u. Moskau übersandt, um ihrem Urteil anheimgegeben zu werden. Nach einer erneuten gründlichen Revision wurde es nun nicht allein von diesen beiden Kirchenfürsten, sondern auch von den übrigen Patriarchen der Kirche gutgeheißen. Hierauf wurde es von ihnen allen insgesamt im Jahre 1643 unterschrieben, als „das orthodoxe Bekenntnis der katholischen und apostolischen Kirche des Morgenlandes.“ Seitdem gilt es im allgemeinen Urteil beständig als der vorzüglichste Ausdruck der allen rechtgläubigen Griechen gemeinsamen Auffassung des Christentums; und zu wiederholten Malen ist seine Berechtigung hierzu sowohl von einzelnen griechischen Landeskirchen als von ihrer Gesamtrepräsentation feierlich anerkannt worden. Nach einer kurzen Einleitung, welche in erster Linie den Glauben und in zweiter die guten Werke als dasjenige hervorhebt, was „ein orthodoxer und katholischer Christ halten und beobachten müsse, um das ewige Leben zu ererben“, zerfällt die Darstellung in drei Hauptteile: vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe. Im ersten ist im Anschluß an das Symbolum Nicäno-Constantinopolitanum die Rede von Gott, den Engeln, den Menschen und der Vorsehung, von Christo und seinem Werke, von dem hl. Geiste und seinen Gaben, auch von den Ordnungen der Kirche und den Sakramenten. Der zweite Teil enthält eine Erläuterung des Gebetes des Herrn und der neun Seligpreisungen. Der dritte stellt die sieben Tugenden dar, die Natur und verschiedenen Arten der Sünde, sowie die zehn Ge-

bote Gottes, deren erstes die Veranlassung gibt, speziell die Lehre von der Anrufung der Engel, das zweite aber, die dem Bilderkultus zu Grunde liegenden Prinzipien zu entwickeln. Die Form der Darstellung ist eine überwiegend populäre, und die katechetische Einkleidung in Fragen und Antworten, welche von Anfang an gewählt war, wurde, bei allen Umarbeitungen des Inhalts und des Ausdrucks, beibehalten. Sieht man ab von der übertriebenen Weitläufigkeit bei Lieblingsthemen, wie bes. der Dreieinigkeitslehre, sowie von der allzu knappen Fassung bei anderen Dogmen, namentlich bei der Soteriologie, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß diese Arbeit ihrem ganzen Charakter nach für ihre Bestimmung, das Hauptsymbol der griech. Kirche zu bilden, wohlgeeignet ist (über die Druckausgg. s. u. am Schlusse d. Abt.).

Von griech. Bekenntnisschriften sekundärer Art ist vor anderen zu nennen die *Ἀσπὶς ὀρθοδοξίας*, der Schild der Rechtgläubigkeit. Obgleich in dem vorhin besprochenen Symbole die griechische Kirche sich feierlich von allen reformierten Tendenzen losgesagt hatte, fanden sich dennoch im Laufe der Zeit hie und da einzelne Freunde des Cyrillus Lukaris und seiner Anschauungsweise, welche den strengen Orthodoxen immer neue Unruhe einflößten. Bedenken dieser Art wurden auch von seiten der römischen Theologen fleißig genährt, welche sich nie der Besorgnis ganz entschlagen konnten, daß ihre Gegner durch gegenseitige Verbindung ihre Widerstandskraft verstärken möchten. Um jeden Grund zu Beschuldigungen dieser Art für immer zu beseitigen, berief Patriarch Dositheus von Jerusalem 1672 dorthin eine allgemeine Synode. Zuvörderst wurde hier die oben besprochene Bekenntnisschrift aufs Neue bestätigt und ausdrücklich als „der Glaube und das Bekenntnis der orthodoxen Kirche" anerkannt, und überdies der früher gegen Cyrill gefaßte Synodalbeschluß in die neue Erklärung der jetzt versammelten Synode buchstäblich mit aufgenommen. Daneben wurde, auf Dositheus' Antrag eine Reihe noch schärferer polemischer Lehrbestimmungen in gleicher Richtung hinzugefügt. Die Bedeutung der so entstandenen Confessio Dosithei liegt in der angef. Bezeichnung: „Schild der Rechtgläubigkeit" bündig ausgedrückt. Um seine abwehrende und schirmende Bedeutung noch zu steigern, fügte man in einer späteren Ausgabe noch eine vom Patr. Dionysius III. von Konstantinopel verfaßte und von der jerusalemischen Synode gebilligte „Antwort in betreff der Irrtümer des Calvinismus, besonders im Punkte der realen Gegenwart Christi im Abendmahle" als Anhang hinzu. Um dieselben Lehrpunkte bewegen sich auch die Beschlüsse der 1691 unter dem Patr. Kallinikus zu Konstantinopel gehaltenen Synode. Seitdem ist kein gemeinsames öffentliches Bekenntnis innerhalb der orthod. Kirche mehr zu stande gekommen.

Hieneben dürften für die Kenntnis der griechischen Lehre die Bekenntnisse des Gennadius und Metrophanes Kritopulus noch vorzugsweise ergiebig sein; desgl. die zwischen Jeremias v. Konstantinopel und den württembergischen Theologen gepflogenen Verhandlungen. Freilich gilt es dieselben mit Vorsicht zu benutzen; denn sie rühren zwar von Männern her, welche früher oder später unter den vornehmsten Würdenträgern der griech. Kirche ihren Platz einnahmen, besitzen aber lediglich private Geltung und tragen obendrein nicht durchweg ein streng orthodoxes Gepräge. 1. Die von Patr. Gennadius 1453 dem Türkensultan Mohamed II. überreichte Konfession (vgl. KG. S. 151 ff.): *Ὁμολογία ῥηθεῖσα περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τῶν χριστιανῶν* läßt sich auf

die kirchlichen Lehrunterschiede oder Sonderlehren gar nicht ein, sondern hält sich ausschließlich an die allgemeinkirchlichen Lehrbegriffe. 2. Die Confessio Critopuli verdankt ihren Ursprung einem jugendlichen griech. Gelehrten (nachherigen Patriarchen von Alexandrien), welcher von Cyrillus Lukaris auf Reisen gesandt worden war, um die Theologie des Abendlandes zu studieren, und welchen auf dieser Studienreise die Helmstädter luth. Theologen baten, ihnen eine kurzgefaßte Darstellung des Lehrbegriffs seiner Kirche zu liefern. Diesem Wunsche kam er entgegen, indem er 1625 ein Bekenntnis unter dem Titel: Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς aufsetzte. Es ist eben nicht zu verwundern, daß er, ungeachtet seines redlichen Willens, die ihm gestellte Aufgabe der Wahrheit gemäß und mit aller Klarheit auszuführen, dennoch die jüngst gewonnenen Eindrücke der theologischen Anschauungsweise, mit deren Studium er gerade beschäftigt war, deutlich durchscheinen läßt. 3. Die Sammlung der „Acta et Scripta theologor. Wirtembergensium et Patr. Const. Hieremiae“ (1584) ging aus direkten Unionsverhandlungen hervor, welche zwischen dem genannten konstantinop. Patriarchen und luth. Theologen Tübingens stattgefunden hatten. Schon Melanchthon hatte kurz vor seinem Tode eine griechische Übersetzung des Augsburger Bekenntnisses nach Konstantinopel übersandt — ein Vorgang, dem die Tüb. theol. Fakultät durch Anknüpfung ähnlicher Verhandlungen seit 1576 folgte. Hieraus entstand die bis 1581 fortgesetzte Korrespondenz, welche in dem Patr. Jeremias einen die Lehren seiner Kirche mit Liebe und Treue umfassenden, aber der tieferen theologischen Bildung entbehrenden und zur systematischen Lehrdarstellung unfähigen Mann zu erkennen gibt.

In neuerer Zeit sind einige systematische Darstellungen des orthod. Lehrbegriffs versucht worden, worunter die katechetischen Arbeiten der beiden Moskauer Patriarchen Platon und Philaret besonders zu beachten sind. Von ihnen zeichnet sich die des Ersteren, erschienen 1764, durch biblische und volkstümliche Einfachheit, die Philarets (1839; vgl. o. TG. S. 381) durch eine etwas minder bestimmt evangelisierende Richtung aus; die orthodoxe Kirchenlehre lassen beide, von einzelnen mildernden Modifikationen abgesehen, wesentlich unangetastet. Als angesehene Privatschrift verdienen auch A. de Stourdzas „Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe“ (1816) beachtet zu werden.

II. **Lehrsystem.** Das griechische Lehrsystem beruft sich, ungeachtet seiner spekulativ-theosophischen Tendenz, selbstverständlich auf Gottes Wort. Dasselbe heißt hier ein zwiefaches: zuerst das geschriebene, welches die Bücher des Neuen und Alten Testamentes — ob auch die apokryphischen, bleibt zweifelhaft — als ein Ganzes vom heiligem Geiste eingegeben, umfasse; sodann das mündliche, welches von den Aposteln ausgehend und in der Kirche fortgepflanzt, später teilweise auch durch die ökum. Kirchenversammlungen u. die Kirchenväter schriftlich fixiert worden sei. Dieses zweite Gotteswort diene zur Erläuterung und Vervollständigung des ersteren. Die h. Schrift sei nämlich, obwohl in den Hauptlehren deutlich, doch keineswegs in allen ihren Bestandteilen hinreichend klar; überdies bedürfe es ihr Lehrgehalt, bes. in ritualer Hinsicht, kompletiert zu werden. Diese fortgehende Erklärung und Kompletierung der Schrift komme der Kirche zu, welche, von ihren Bischöfen auf allgemeinen Konzilien repräsentiert, unfehlbar sei und gleiche Auktorität wie die heilige Schrift selber besitze. Auch wird nicht einmal das Lesen der Schrift allen freigestellt, sondern solchen allein, bei denen man sowohl die Fähigkeit als den guten Willen voraussetzt, sie richtig, d. h. im Sinne der Kirche zu lesen. Eine sanktionierte Bibelübersetzung gibt es in betreff des A. T.s, nämlich die Septuaginta, welche innerhalb der griech. Kirche durchaus dieselbe Stellung einnimmt wie die Vulgata in der römischen.

Die Grundlehre des orthod. Systems ist die Lehre vom dreieinigen Gott, deren grundlegende theologische Ausbildung stets als der höchste Ruhm der morgenländischen Kirche betrachtet ward, auf den sie nie durch Annahme irgendwelcher späteren abendld. Fortbildung im geringsten verzichten wollte. Als unberechtigte Neuerung wurde vor allem die Lehre vom Ausgang des h. Geistes aus dem Sohne angesehen, obschon sie in der That nur die Konsequenz

des von der ganzen Christenheit adoptierten Dogmas von den drei göttlichen Personen im einen und einigen Wesen der Gottheit ist. Diese scheinbar geringfügige Differenz ist griechischerseits immer als wichtigster Lehrunterschied gegenüber den abendl. Kirchen betrachtet worden, was gewiß nicht bloß in der konservativen, sondern auch in der philos.-dialektischen Richtung der Orientalen seinen Grund hat. Freilich ist schon der Umstand, daß für sie eine bloße Negation eine so außerordentliche Wichtigkeit hat, beachtenswert als Beweis des Interesses, statt immer tiefer in das göttliche Wort einzudringen, den längst erworbenen Weisheitsschatz zu bewahren und bewähren; noch mehr jedoch muß die sachliche Bedeutung dieser Opposition erwogen werden. Ohne mit Marheineke bis zur Behauptung fortgehen zu wollen, daß man durch jene Lehre „sich aller Wohlthaten des Christentums beraube“, dürfte man doch nicht bestreiten können, die Verleugnung der betreffenden biblischen Konsequenz beruhe schließlich darauf, daß Naturanalogien mehr als persönliche Beziehungen in Betracht gezogen werden, daß Gott eher als der über alles Erhabene, der Herr Himmels und der Erde gedacht werde, denn als der allweise und allgütige Vater. Gott wird allezeit hier vorwiegend als die über der Welt schwebende Macht gedacht, deren Herrlichkeit zwar mittelst der Menschwerdung in diese Welt hereinstrahlte, sich aber doch niemals so tief herabgelassen hat, um ihr durch den Sohn vermitteltes gottmenschliches Leben der Menschheit in vollkommenem Sinne mitzuteilen. Wenn demnach weder der Vater noch der Sohn ganz christlich aufgefaßt werden, kann umso weniger der h. Geist zu seinem vollen Recht kommen, mit wie vielem Schein geistigen u. geistlichen Wesens man sich auch umgeben möge. Die aus KVV. (bes. Joh. v. Damask.) und mittelbar aus der hl. Schrift geschöpfte Ausdrucksweise: der Geist gehe vom Vater aus durch den Sohn, wird freilich hier auch gebraucht; bei der näheren Erklärung aber über den Sinn, der mit diesem Ausdrucke zu verbinden sei, tritt die darin enthaltene Lehre, daß es der Sohn sei, durch welchen des Geistes wesentlicher Ausgang vom Vater sich vermittle, stets zurück, und nur des Vaters Vermittlung vom Erscheinen des Geistes in der Welt wird anerkannt (s. z. B. die Conf. Critop.). „Dem trinitarischen Gesichtspunkt hält der unitarische hier nicht vollständig das Gleichgewicht“ (Gaß); die Absolutheit Gottes wird gewissermaßen auf Kosten seiner Persönlichkeit gewahrt. Als Ersatz pflegen, nach griechischer Theorie und mehr noch nach griechischer Praxis, die von der Kirche kanonisierten Heiligen, sowie die Engel (letztere nach Pseudodionys in neun Klassen eingeteilt) angerufen und angebetet zu werden, wenn auch ein Gradunterschied gilt zwischen der *λατρεία* (cultus) welche Gott gebühre, und der *δουλεία* (reverentia), die den übrigen himmlischen Wesen gebühre, namentlich der von von allen Thatsünden frei gebliebenen hl. Jungfrau (für welche sogar eine überschwengliche Verehrung, *ὑπερδουλεία*, gefordert wird).

In anthropologischer Hinsicht wird unterschieden zwischen dem Zustand vor und nach dem Falle. Im Anfange wurde der Mensch zu Gottes Ebenbild (*εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις* = imago et similitudo) geschaffen, während welchen Urzustandes er nicht nur aus eigenem Triebe von der Sünde abgewandt, sondern ganz mit ihr unbekannt war. Er besaß, gleich den Engeln, eine vollkommene Welt- und Gotteserkenntnis; sein Wille ordnete sich der

Vernunft mit Freiheit unter. Als Folge dieses Zustandes herrschte beim Menschen noch Freiheit von Leiden und Tod, welchen die übrige Schöpfung unterworfen war. Diese Vorzüge sind durch den Sündenfall verloren gegangen, jedoch ohne daß hiedurch das Licht der Erkenntnis und die Kraft des Willens eine eigentliche Einbuße erlitten. Auch im gefallenen Zustande kann der Mensch das Wahre denken und das Gute thun, obgleich weder Gedanken noch Handlungen gegenwärtig den Stempel der Vollkommenheit tragen; er kann daher durch jene nicht die Seligkeit verdienen. Zwar redet auch die griech. Kirche, gleich ihren jüngeren Schwestern, von der Erbsünde, womit alle auf natürliche Weise geborenen Menschen jetzt behaftet sind; jedoch wird dieselbe nur als ein von Adam fortgeerbtes leibliches Verderben angesehen, von welchem die unmittelbar von Gott herstammende Seele lediglich wegen ihrer innigen Verbindung mit dem Körper einen Eindruck empfange. Dieser Eindruck oder Impuls der Sinnlichkeit gebe sich zu erkennen durch eine überall vorhandene größere Neigung, das Unrechte zu thun, als das Rechte. Hieraus entspringen bei der Mehrzahl der Menschen, kraft Mißbrauchs ihrer Freiheit, auch Thatsünden, an denen jedoch die Vortrefflichsten unseres Geschlechts keinen wesentlichen Anteil hatten, zumal nicht Maria, „die Mutter des Wortes Gottes und ewige Jungfrau."

Was das Heilswerk angeht, so haben die griech. Symbole sich möglichst einfach an die Schrift und das Nicänum angeschlossen, ohne sich auf diese, das Abendland augenscheinlich mehr als das Morgenland interessierende Frage näher einzulassen. In Betreff der Aneignung des Heiles oder der Soteriologie im engeren Sinne wird wesentlich nach der Schrift gelehrt, daß allen Menschen die Gnade Gottes in Christo angeboten werde, ohne daß sie sich jedoch irgendeinem aufnötige oder dem sie gläubig Annehmenden für immer zugesichert sei. Alles weiß Gott von Ewigkeit voraus, verhält sich jedoch zum Bösen nur zulassend, zum Guten aber mitwirkend. Wieweit nun im Sinne der griech. Lehre Gott die Initiative habe oder der Mensch, darüber ist man im Zweifel gewesen; kaum jedoch läßt sich in Abrede stellen, daß die orthodoxe Kirche größere Verwandtschaft zeigt mit dem früheren Semipelagianismus des Mittelalters, welcher dem natürlichen Menschen das Wollen des Guten zugestand, das Vermögen zur Verwirklichung desselben aber absprach, als mit dem neueren, im Tridentinum fixierten, welchem zufolge Gott es ist, der die Begnadigung des Individuums einleitet, nämlich durch Darbietung seiner Gnade, die der Mensch entweder anzunehmen oder abzuweisen die Kraft besitze. Hier besteht der erste Akt der Gnade darin, daß sie den nach Licht Suchenden und Fragenden, aber das wahrhaftige Licht noch nicht Besitzenden erleuchtet, und den Heilsverlangenden, aber zur Ergreifung des Heiles allzu Schwachen stärkt. Da nun die Gnade sich zur Erfüllung dieses Verlangens dem Menschen anbietet, so kommt es darauf an, ob dasselbe ein hinreichend ernstes ist, um sich den damit verknüpften Bedingungen zu unterwerfen, oder nicht. Diese Bedingungen heißen Glaube und gute Werke. Hierbei unterstützt und stärkt Gott den Menschen, der in seinem Heilsbedürfnis von rechtem Ernste beseelt ist, so daß sein Glaube, d. h. sein Fürwahrhalten der kirchlichen Lehre, durch Gottes Beistand wächst und erstarkt zu einer gewissen Hoffnung der Vergebung der Sünden und alles

Segens von obenher, und sein eigenes Bemühen Gutes zu thun unter Gottes Mitwirkung sich zu wirklich guten Werken entwickelt; worunter indessen nicht etwa nur die völligere Hingebung an den Herrn und eine treuere Erfüllung der nächsten Berufspflichten verstanden wird, sondern vorzugsweise Almosengeben, äußere Gebetsakte und Fasten. Hat ferner die griech. Kirche allerdings einen Schritt zum Besseren gethan, sofern sie die gewisse Hoffnung und Zuversicht als etwas geltend macht, das zum bloßen Glauben hinzukommen müsse: so steht sie anderseits in der Frage von den guten Werken doch völlig auf demselben Standpunkte, wie ihre abendländische Schwesterkirche. Zum Lohne für seine Tugendarbeit rechtfertigt Gott zuletzt den Menschen aus Gnaden, womit wahrscheinlich zu verstehen ist, daß Gott dem kirchlich Gläubigen und sittlich gesinnten Menschen Sündenvergebung und vermehrte Kraft zu heiligem Leben als Belohnung schenke.

Um an der göttl. Gnade Anteil zu haben, ist die Vermittelung der Sakramente unerläßlich. Unter Sakrament (*μυστήριον*) wird nach dem griechischen Hauptsymbol eine von Christo gestiftete, heilige Handlung verstanden, durch welche mittels eines sichtbaren Zeichens die unsichtbare Gnade Gottes der gläubigen Seele zugeführt wird. Die Erfordernisse zur Konstituierung eines jeden Sakraments sind: die richtigen Elemente (*ὕλη ἁρμόδιος*, d. h. die schickliche oder dazu passende Materie), der rechte Verwalter (*ὁ ἱερεὺς ἢ ὁ ἐπίσκοπος*, der Priester oder der Bischof), endlich die Anrufung des heiligen Geistes und die Stiftungsworte in ihrer ursprünglichen Gestalt (*ἡ ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τὸ εἶδος τῶν λογίων*). Gewisse dabei übliche Zeremonien dürfen, als auf der Tradition beruhend, zwar nicht ohne Not unterlassen werden, sind indes nicht absolut notwendig. Hinsichtlich der subjektiven Seite aber heißt es nur: „es gebühre dem Priester, zur Stunde der Heiligung (Konsekration) der Gaben, eine hierauf gerichtete Intention zu haben"; ferner in Betreff desjenigen, an welchem oder für welchen die sakramentliche Handlung geschieht: „dadurch werde die Gnade der Seele dessen zugeführt, der da glaubt" (das heißt, der Kirche zugehört) „und die Gaben also empfängt, wie es sich gebührt" (ohne jede nähere Bestimmung). Der Segen wird dahin erklärt, daß er in einer näheren Verbindung mit der Kirche und Christus bestehe, sowie in erhöhter Gewißheit der Gnade Gottes und des ewigen Lebens, endlich im Wachstum der Heiligung.

Unmittelbar nach Vollzug der Taufe (*τὸ βάπτισμα*), die das grundlegende Sakrament bildet, soll die auf Joh. 20, 23 gestützte Konfirmation oder Firmung (*τὸ μύρον τοῦ χρίσματος*) folgen — eine nach griech. Lehrbegriff keineswegs ausschließlich vom Bischof zu verrichtende Handlung. Die dritte Stelle nimmt das heilige Abendmahl ein (*ἡ ἁγία εὐχαριστία*), mit Berechtigung des Priesters zu Selbstkommunion. Als vermeintliches Zeichen der Dreieinigkeit wird die Eucharistie auch Kindern, und zwar stets in dreien Elementen: gesäuertem Brot, Rotwein und Wasser, welche zusammen gereicht werden, ausgeteilt. Was das Innere betrifft, so werden die Lehren von der Transsubstantiation und vom Meßopfer wesentlich so wie im abdl. Katholicismus angenommen. Als viertes Sakrament wird die Ordination (*ἡ ἱερωσύνη*) betrachtet; als fünftes die Buße (*ἡ μετάνοια*), deren Teile sind: Zerknirschung (*ἡ συντριβή*), Bekenntnis (*ἡ ἐξομολόγησις*), Absolution (*λύσις*) und

Vergeltung (τὸ ἐπιτίμιον), mit ausdrücklicher Verwerfung römischen Ablaßwesens. Etwas niedriger, als die beiden letzterwähnten, stehen das sechste Sakrament, die nur durch den Tod oder nach Mt. 5, 32 auflösbare ehrbare Ehe (ὁ τίμιος γάμος), wozu unbedingt die erste, auch den Priestern gestattete Ehe, unter gewissen Bedingungen zugleich die zweite sowie die dritte gerechnet werden. Endlich das siebente, die Gebetsölung (τὸ εὐχέλαιον), welche jedem Kranken, auch wenn nicht in Todesgefahr, erteilt werden darf.

Der in sakramentaler Verbindung mit der Kirche stehende Mensch wird durch den Tod ohne die Läuterung irgend eines römischen, d. h. äußeren Fegfeuers in die stille Hoffnungsfreude geführt, welche am jüngsten Tag in die immer selige, wenn auch hinsichtlich der Seligkeitsgrade verschiedene Anschauung der göttlichen Trinität und der himmlischen Heerscharen übergehen wird. Dagegen haben die in ihren Sünden Verstorbenen nach dem Tode die tiefste Qual des Bangens und am Ende die höllische Pein zu erwarten. Zwischen beiden Zuständen gibt es noch einen Mittelzustand in der φυλακή oder den δεσμὰ τοῦ ᾅδου, wohin die übrigen Menschen, wenn sie von der Erde scheiden, gelangen, um der Züchtigung des Gewissens übergeben zu werden. Obschon nicht durch irgend eine Genugthuung der begangenen Sünden, können doch mittelst Almosen, sowie durch die Fürbitte der Engel, der Hinterbliebenen und der Kirche, besonders aber durch Darbringung des noch wirksameren Meßopfers, ihre Leiden erleichtert, ja sogar eine Übersiedelung aus der Vorhölle in die himmlischen Vorhöfe bewirkt werden.

III. **Verfassung, Kultus und herrschender Geist.** Die Eine heilige allgemeine apostolische Kirche ist, nach griech. Anschauung, eine sichtbare, welche als solche eine Organisation haben muß. Ihr höchstes Oberhaupt, ihr Regent ist freilich im Himmel; er hat aber auf Erden Apostel eingesetzt, um unter seiner unsichtbaren Leitung die Kirche zu regieren, und nach dem Tode derselben ist ihre Macht auf die Bischöfe übergegangen. In bes. wichtigen Fällen treten diese zu einer ökum. Kirchenversammlung zusammen; außerdem aber besitzen die Patriarchen oder die dirigierenden Synoden, jede innerhalb ihres Bereiches, das Recht in kirchlichen Angelegenheiten zu entscheiden. Partriarchen gibt es in Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, heilige Synoden in St. Petersbung und Athen. Die letztgenannten gelten als kirchlich selbständig; unter den Patriarchen aber herrscht ein Subordinationsverhältnis, so daß der in Konstantinopel residierende die Spitze bildet, die drei anderen aber ihm unter geordnet sind. Daneben läßt sich aber nicht leugnen, daß obgleich dem Namen nach in der Kirche die Selbstverwaltung herrscht, in der That doch beide, sowohl Synoden als Patriarchen, in Abhängigkeit von der weltlichen Obrigkeit stehen. Und zwar dies in solchem Grade, daß die ganze Verfassung nicht ohne Grund — freilich in offenem Widerspruch mit ihrem Prinzipe — den Namen einer cäsaropapistischen erhalten hat. Auf der anderen Seite übt die Kirche wieder auf die bürgerliche Gesellschaft einen recht bedeutenden, wenn auch indirekten Einfluß, besonders in der Türkei, wo zu gunsten der griechischen Gemeinden die bürgerliche und die kirchliche Jurisdiktion aufs Innigste mit einander verbunden sind. Was aber die ökonomische Verwaltung angeht, so wird diese überall von der Kirche selbst besorgt. Zu der eigentlichen Priesterschaft gehören, außer den Bischöfen (einer Klasse,

der im weiteren Sinne auch Erzbischöfe und Patriarchen zugezählt werden), sechs kirchliche Ämter, von denen rechtlich keines übergangen werden darf. Der Bischof setzt alle unter ihm stehenden Kirchendiener ein, während er selbst von den provinzweise zusammentretenden Synoden gewählt wird. Die dem Bischof allein zustehenden Rechte sind: die Ordination aller priesterlichen Grade, die Weihung des für die Firmung bestimmten Öles, dazu auch die öffentliche Exkommunikation. Dagegen kommt das Recht zu lehren und zu firmeln auch den Priestern zu, sowie die Anwendung des Binde- und Löseschlüssels in speziellen Fällen. An den Bischof wird noch insbesondere die Forderung gestellt, daß er zuvor die Mönchsgelübde abgelegt habe; er kann daher zwar ein Witwer aber kein Ehemann sein. An Mönchen hat die griechische Kirche keinen Mangel, obwohl sie sich — in Rücksicht darauf, daß sie nur eine einzige Mönchsregel, die des heiligen Basilius, kennt — ihrer Einfachheit gegenüber der römischen Mannigfaltigkeit des Mönchtums rühmt.

Dem Kultus legt die griechische Kirche, wie oben gesagt, eine außerordentlich große Bedeutung bei. Derselbe ist teils ein privater, teils ein öffentlicher. Der erstere besteht vorzugsweise in der Kniebeugung vor den angeblichen Reliquien oder Bildern Christi und der Heiligen. Um hierbei indessen dem Buchstaben des 2 Mos. 20, 4 gegebenen Gebotes nachzukommen, läßt man sich's besonders angelegen sein, daß die Bilder keine massive seien, sondern nur gemalte. — Der öffentliche Kultus dagegen ist ein sehr weitläufiger und zeichnet sich durch großen Reichtum an symbolischen Handlungen und Zeremonien aus, in welchen alles den altertümlichen Charakter trägt. Seit der Urzeit hat die Ordnung des öffentlichen griech. Gottesdienstes sich unverändert erhalten. Die vollständige, umfangreiche Form desselben, welche jedoch nur bei besonders festlichen Gelegenheiten zur Anwendung kommt, führt der Tradition nach ihren Ursprung bis auf den Apostel Jakobus zurück, von dessen Tagen her sie sich mündlich bis auf Basilius d. Gr. († 379) fortgepflanzt haben soll, welcher sie in etwas verkürzter Gestalt schriftlich fixierte. Noch mehr wurde sie durch Chrysostomus († 407) zusammengezogen; und diese vergleichungsweise kürzere aber an sich noch recht weitläufige gottesdienstliche Ordnung ist die gewöhnlich gebrauchte. Gepredigt wird nur ausnahmsweise; ja vieler Orten soll der niedrigen Geistlichkeit, ihrer notorischen Unwissenheit wegen, das Predigen ausdrücklich verboten sein. Die Liturgie ist dafür reichlich mit Gebeten, besonders für die Obrigkeit ausgestattet, welche wenigstens in dem Hauptlande der griechisch-katholischen Kirche, Rußland, bis zur Ermüdung wiederholt werden. Instrumentalmusik wird nicht angewandt; statt ihrer richtet man gern einen Sängenchor ein, von welchem man die kurzen Gebetssprüche (Vota) und Responsorien im Namen der Gemeinde, oft in erhebender Weise, vortragen hört. Die Kirchen, welche gemeiniglich die Gestalt eines griechischen Kreuzes haben, pflegen äußerst prachtvoll zu sein; nur Ein Altar befindet sich in jeder Kirche, in vielen Fällen mit einer wahrhaft gediegenen Kostbarkeit geschmückt. In gewissem Maße trägt auch die Kirchensprache (in Rußland die unverstandene slavonische, zum Teil sogar noch die altgriechische) dazu bei, dem Gottesdienste ein feierlich mystisches Gepräge mitzuteilen.

Aus dem hier über Lehre, Verfassung und Kultus der orthodoxen Kirche Angedeuteten ergibt sich der in ihr vorherrschende Geist von selbst. Man darf ihn mit einem Worte als den der Kindlichkeit bezeichnen. Sowie das Kind in der Regel sich damit begnügt, zu wissen, daß die Eltern alles besser verstehen, so herrscht auch in der griech. Kirche ein ähnliches Gefühl der Beruhigung in der Gewißheit, daß sie bei den Vätern das richtige Verständnis der Wahrheit, um welche man sich selbst keine Sorge macht, als wohl verwahrten Schatz vorfinden, ohne daß man sich eine nähere Einsicht darüber zu verschaffen sucht, was eigentlich die Kirche an jenem Erbe besitze. Als erfreuliche Wirkung dieses Geists kindlicher Pietät findet man hier eine bes. treue Anhänglichkeit an vergangene Geschlechter und Zeiten, ein Zug, der im Vergleich mit der jetzt so gewöhnlichen Nichtachtung dessen, was man der Vorzeit schuldet, in wohlthuender Weise berührt. — Bemerkenswert ist sodann die vorwiegende Richtung auf das Sinnliche, zugleich mit dem Unvermögen, sich im Geiste mit kräftigem Fügelschlag über die Erde in das Gebiet der höheren Welt zu erheben. Zwar ist die Werkheiligkeit der griech. Kirche eine nicht so vermessene, hochfahrende, wie die römische, immer aber bleibt der von einem gewissen niederschlagenden Gefühl begleitete Eindruck zurück, daß man sich mitten im Schoße eines versteinerten Kindesalters des Christentums befindet, statt daß man sich angeweht fühlen sollte vom erfrischenden Odem echten Christensinnes. Nicht nur protestantischerseits wird bis zum jetzigen Moment beklagt, daß in der griech. Kirche für ernste religiöse Forschung und praktische Besserung der den kirchlichen Institutionen anhaftenden Schäden nur ein sehr geringes Interesse gezeigt werde; sondern ein Sohn dieser Kirche selbst (Dr. Marulis) bezeugte vor kurzem, daß hier es „nicht zu dem individuell regsamen christlichen Leben und zu dem Streben nach persönlicher Wiedergeburt der Einzelnen gebracht worden ist“, wie bei den Protestanten. Auch in der Blütezeit dieser Kirche galt nicht selten eine scharfsinnige philosophische Spekulation mehr als die Einfalt in Christo Jesu — mag immerhin die Bedeutung nicht zu verkennen sein, welche der nachdrücklichen Hervorhebung des Zusammenhanges zwischen Natur und Gnade, wie sie uns hier begegnet, zukommt. Ein verdienstvoller Zug dieser Kirche besteht übrigens auch darin, daß sie „mindestens 700 Jahre früher als der Occident gegen Rom und den schädlichen Einfluß des Papsttums protestiert zu haben“ sich rühmen darf.

Die zahlreichen Sekten der russischen Kirche bilden zwei Hauptgruppen oder Abstufungen des Gegensatzes zur Staatskirche:

1) die nur liturgisch und durch gewisse ethische Observanzen von derselben verschiedene Starowerzen oder Altgläubigen, separiert seit der Kultusreform des Moskauer Patriarchen Nikon 1652 ff. und in die drei Unterarten der Jedinowerzi, Starovbradzi und Bespopowtschini zerfallend (vgl. oben KG., S. 215);

2) die gnostisch-mystischen Parteien, zerfallend in zwei Altersstufen:

a) hyperasketische Schwärmersekten, wahrscheinlich Überreste der gnostisch-manichäischen Häresien des Mittelalters: Morelschiki (sich selbst [durch Feuertaufen] Aufopfernde), Skopzi (Selbstverstümmler oder Eunuchen), Stumme, Chlysti (Selbstgeisler oder Flagellanten, nach

Einigen gestiftet vom deutschen mystischen Schärmer und Böhmisten Quirinus Kuhlmann, welcher 1689 in Moskau den Feuertod starb);

b) asketisch-spiritualistische Sekten aus dem 18. und 19. Jahrhundert: die Malakanen (Milchesser, so genannt, weil sie den orthodoxen Fastengeboten zuwider auch in den Fastenzeiten Milch genießen, dabei auch alle Ölsalbungen [Chrisma, Ordination 2c.] verwerfen und nur von Geistestaufe und innerem Abendmahl wissen wollen); die Duchoborzen oder Geisteskämpfer (eine seit Peter d. Gr. hervorgetretene altrussische Bauernsekte von den Quäkern nahe verwandter Tendenz, die Sakramente und den Priesterstand der Kirche verwerfend, Eidesleistung und Kriegsdienste verweigernd, auch heterodoxen theosophisch-spekulativen Lehren über die Trinität und Gottheit Christi huldigend, seit 1841 großenteils nach Transkaukasien exiliert); die Stundisten (südrussische pietistische Bauernsekte, seit 1863 in der Umgegend von Odessa durch Ratusny und Balobok gestiftet, in ihrem Eifer für Abhaltung von biblischen Erbauungsstunden die Einflüsse württembergisch-pietistischer Einwanderer zu erkennen gebend, dabei aber zugleich bilderfeindliche und den Gebrauch des Kreuzschlagens verwerfende Gegner der griechischen Kultussitte).

Ausgaben der griech. Symbole. Monumenta fidei Ecclesiae orientalis. Primum in unum corpus colleg., variantes edd. etc. E. J. Kimmel & H. Weissenborn, 2 voll. Jen. 1843—50. — Die Conf. Gennadii früher schon herausgeg. z. B. in Chyträus Orat. de statu Eccl. Graecae, Francof. 1583; bei Gaß, Gennad. u. Pletho, Breslau 1844; neuerdings bes. durch J. C. T. Otto, Des Patr. Gennad. v. Constpl. Confess., krit. unters. 2c. Wien 1864. — Die Conf. orthod. griech. zuerst herausgeg. Amsterd. 1662 (c. praef. Nectarii, curante Panagiota); gr. und lat. von Laur. Norman, Lpz. 1695; gr., lat. u. deutsch v. K. Glo. Hofmann, Bresl. 1751, u. ö. (über den Verf. und Ursprung dieses Hauptsymbols vgl. das ausf. biogr. Werk von Golubev, Pierre Mohila, métropolite de Kiev, 2 vols., Kiev 1884. — Die Conf. Critopuli gr. u. lat. herausg. v. J. Hornejus, Helmst. 1661. — Die Conf. Dosithei gr. u. lat. Paris 1676. 78; dann in Harduini Acta Conciliorum, t. XI, Par. 1715.

Darstellungen. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griech. Kirche, 1711. — A. P. Stanley, The Eastern Church, Lond. 1864. — W. Gaß, Symbolik der griech. Kirche, Berl. 1873 (beste bisherige Darstellung). Vgl. auch dess. Auff.: „Zur Symb. der gr. Kirche“ in d. Ztschr. f. KG. 1879, 3 (gegen Kattenbusch). — Ferner Osc. Schneider, Beiträge zur Kenntniß der griech.-orth. Kirche Ägyptens, Dresd. 1874, sowie die Werke über Rußlands Kirchen- u. Sektenwesen von H. Dixon (Free Russia, 1870), Philaret u. a. (oben, S. 215), Nowitzki (Die Duchoborzen. 2. A. 1882 [russ.]), Jusow [Russ. Dissidenten, 1881 [russ.]), H. Dalton, Evangelische Strömungen in der Kirche Rußlands (1881), Gerbel-Embach, Russ. Sektirer (Heilbronn 1882).

3. Die römisch-katholische Kirche.

I. **Bekenntnisschriften und übrige Quellen.** Der Katholizismus der griechischen Kirche erschien uns als wesentlich konservativer Art, auf der Defensive sich haltend und darauf bedacht, den eigenen Bestand durch den Wechsel der Zeiten hindurch soviel möglich unverändert zu bewahren. Gegenüber dieser Richtung repräsentiert die von Rom ausgegangene Kirche den progressiv angreifenden, sich ausbreitenden, welterobernden Katholizismus. Der innerliche, auf dienender Liebe beruhende Charakter des Christentums wurde von der römischen Äußerlichkeit und Herrschbegierde mehr und mehr zurückdrängt. Den altchristlichen Katholizismus sieht man so allmählich in den römischen Katholizismus übergehen: er wird zum Papismus. Die Geschichte zeigt un-

widersprechlich, wie die Kirche, die sich vor anderen die katholische nennt, gerade in und mit der Entwicklung des Papsttums Schritt für Schritt auf jener abschüssigen Bahn weiterging, bis sie schon im 11. Jahrhundert des päpstlichen Ehrgeizes wegen zu völligem Bruch mit der orientalischen Kirche gelangte, schließlich im 16. Jahrhundert die Gemeinschaft mit allen auf eine innigere Auffassung des Christentums gerichteten Bestrebungen aufkündigte, um fortan als römische Sonderkirche aufzutreten. Auf diesem unevangelischen Wege beständig verharrend, ist sie in unseren Tagen bis zu dem Punkte fortgeschritten, die Unterwerfung unter den Papst als unfehlbares Kirchenoberhaupt für das Wesen des Katholizismus und für nötig zur Seligkeit zu erklären. Hiedurch ist freilich eine Spaltung in ihrem eigenen Inneren veranlaßt worden, da nicht einmal die ihr zumeist Ergebenen überall bewogen werden konnten durch Eingehen auf jene wennschon folgerichtige, doch völlig unchristliche Konsequenz die Verwechslung zwischen der Bestimmung der Kirche, allen Menschen den Weg des Heils zu öffnen, und dem vermeinten Rechte der kirchl. Auktorität zur Beherrschung Aller auf die Spitze zu treiben.

Das erste eigentliche Sonderbekenntnis der römisch-katholischen Kirche bilden — da die auf Karls V. Befehl 1530 zu Augsburg dem Bekenntnisse der Protestanten gegenübergestellte Confutatio Conf. Augustanae (von Eck, Faber, Cochläus und Wimpina) ihre Autorität bald wieder einbüßte und in Vergessenheit geriet (beste lat. Ausgabe des Texts derf. im Corp. Reformatorum ed. Bretschn. & Bindseil, vol. 27; auch in Hases Libri symbb. s. Concordia u. ö.) —, die Canones et Decreta Concilii Tridentini, d. h. die Lehrsatzungen des 1545—1563 zu Trient gehaltenen allgemeinen Konzils (vgl. KG., S. 188). Es waren nur die darin enthaltenen Verfassungsbestimmungen, welche in verschiedenen katholischen Staaten auf Widerspruch stießen, namentlich in Frankreich, während die Fassung der Lehre innerhalb der dem Papste untergebenen Christenheit überall wenigstens stillschweigende Anerkennung fand. Die Urkunde besteht teils aus Bestimmungen bezüglich der Kirchenordnung und Kirchenzucht, welche sich in den sogen. Reformdekreten befinden, teils und vorzugsweise aus Lehrbestimmungen, welche ausführlicher in den vorwiegend thetischen Lehrdekreten behandelt, zu kürzerer Fassung aber in den antithetischen Kanones formuliert sind. In den Bestimmungen ersterer Art werden manche gute, freilich in keinem Falle durchgreifende, reformatorische Maßregeln anempfohlen, welche deutlich beweisen, wie die evangelischen Proteste gegen die schreiendsten der kirchlichen Mißbräuche des Mittelalters nicht einmal im römischen Lager ganz spurlos verhallen konnten. Was dagegen das andere Gebiet betrifft, so blieb man in allen Hauptpunkten beim Alten und Herkömmlichen, wobei zwar eine Ausgleichung versucht wurde zwischen den differierenden Ansichten der zwei in Betracht kommenden Schulen (der Thomisten und der Scotisten), ohne daß es jedoch im ganzen zu einer Entscheidung über deren Gegensatz kam. Die Schwierigkeiten wurden da, wo sie zur Sprache kamen, mehr verhüllt, als überwunden; die einigermaßen gegebene Lösung der bestrittenen Dogmen ist häufig nur formaler Art, ohne daß auf den eigentlichen Inhalt der Lehre eingegangen würde, deren nähere Bestimmung man vielmehr der Zukunft und — dem Papste überläßt.

Es hat lange gewährt, ehe die päpstliche Kurie ein neues allgemeines Conzil zu berufen für gut fand. Drei Jahrhunderte hindurch begnügte sie sich, in dann und wann erlassenen Bullen die schwebenden Ausdrücke des Tridentinums, gemäß dem ausdrücklich ihr vorbehaltenen Interpretationsrechte, zu deuten und je nach Bedarf nachzuholen, was dort übergangen worden war. Unter diesen das Tridentinum ergänzenden päpstlichen Erlassen nahmen zunächst die während der jansenistischen Streitigkeiten ausgefertigten, bes. die Konstitution Unigenitus von Clemens XI. (1713), eine hervorragende Stelle ein. Sodann die von Pius IX. in den Jahren 1854 und 1864, beide am 8. Dezember verkündeten, betreffend die Sanktionierung des scotistisch-jesuitischen Dogmas von der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria sowie eine umfassende Anathematisierung aller (wirklichen oder vermeinten) glaubens- u. kirchenfeindlichen Tendenzen der Neuzeit (enthalten in dem die Encyklika Quanta cura vom 8. Dezember 1864 begleitenden Syllabus errorum (vgl. KG., 226 f.). Schon in diesem Aktenstücke redete der Papst wie ein bei Entscheidung dogmatischer und ethischer Fragen Unfehlbarer; sein Wunsch ging aber dahin, daß diese seine Unfehlbarkeit, welche im Tridentinum keinen Anhalt findet, überdies vom ganzen episkopal gesinnten Teile der kath. Welt fortwährend bestritten worden war, allgemeine u. öffentliche Anerkennung finde. Nachdem er sich also eine Reihe von Zustimmungserklärungen von hier und dort verschafft und den beabsichtigten Schritt durch mehrfache klug ersonnene Maßregeln vorbereitet hatte, schrieb er ein allgemeines Konzil aus, welches im Jahre 1869 am Festtage der unbefleckten Empfängnis Marias in der Basilika des Vatikan eröffnet wurde. Zur Verdunkelung der früheren ökumenischen Kirchenversammlungen erschien dieses Concilium Vaticanum in der That wohl geeignet. Nie hatte die ewige Stadt eine glänzendere Versammlung in ihren Mauern gesehen. Von den eingeladenen 1037 Prälaten waren bis Ende Januar des folgenden Jahres 764 angelangt. Die Minorität, der Zahl nach auf höchstens 150 Stimmen sich belaufend, gehörte den äußerlich wie geistig bedeutendsten Teilnehmern. Zu den Hauptbeschlüssen vom 24. April und vom 18. Juli erklärten das erste Mal die Gegenwärtigen ohne Ausnahme, das andere Mal Alle mit Ausnahme von nur Zweien, ihr Placet. In der ersteren dieser beiden Sessionen kam ein vorbereitendes Dekret zu stande über den katholischen Glauben, wodurch im Anschluß an die oben erwähnte Encyklika vier Kanones aufgestellt wurden: „über Gott, die Offenbarung, den Glauben, endlich Glauben und Vernunft“. In der letzteren Session aber faßte man, durch Annahme der Constitutio de Ecclesia, den verhängnisvollen Beschluß, daß fortan als unwidersprechliche Wahrheit zu gelten habe: „Es ist ein von Gott geoffenbartes Dogma, daß der röm. Papst, wenn er ex cathedra redet, d. h. wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen, in Kraft seiner höchsten apostolischen Auktorität einen die Glaubens- oder Sittenlehre betreffenden Ausspruch als von der ganzen Kirche anzunehmende Lehrbestimmung thut — daß er in diesem Falle durch den im sel. Petrus ihm verheißenen göttlichen Beistand diejenige Unfehlbarkeit besitzt, womit der göttliche Erlöser seine Kirche ausrüsten wollte für die Festsetzung der Lehren über Glauben und Sitten; und daß daher solche Lehrbestimmungen des röm. Papstes, ihrer eigenen Beschaffenheit (natura) zufolge

und nicht infolge des zustimmenden Beifalls der Kirche unabänderlich sind." Das bestätigende Zeugnis der gesamten Kirche, das (nach Döllingers richtiger Bemerkung) für die Ökumenizität eines Konzils erforderlich ist, wird dieses Dekret selbstverständlich niemals erlangen. Bemerkenswert ist übrigens, daß während noch das Konzil zu Trient in seinem Namen Beschlüsse verkündete, auf dem Vatikanischen der Papst es in eigenem Namen that, nur der „Zustimmung" des Konzils gedenkend.

Neben dem Tridentinum und dem Vatikanum als römisch-katholischen Hauptsymbolen gibt es noch zwei Nebensymbola, beide infolge Beschlusses der Synode von Trient abgefaßt. Schon 1564 erschien eine für die ganze Kirche bestimmte Forma professionis fidei catholicae, oder wie sie gewöhnlich heißt, Professio fidei Tridentinae. Neben ihrem ursprünglichen Zwecke, als Eidesformular für katholische Staats- und Kirchenbeamte zu dienen, wird sie zugleich als Konvertiten-Bekenntnis verwendet. Außer dem vollständig ihr einverleibten nicäno-konstantinopolitanischen Symbol und einem kurzen Inbegriff der katholischen Lehre, enthält sie eine ausdrückliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen „die römische Kirche, als Mutter und Lehrerin aller Kirchen", sowie gegen „den röm. Oberpriester, den Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus und den Statthalter Jesu Christi". Sie verpflichtet zur unbedingten Annahme „alles dessen, was überliefert worden, was bestimmt und ausgesprochen ist von den hl. Kanones, den ökum. Synoden und bes. von der hochhl. trid. Synode." — Das zweite römische Nebensymbol ist der Catechismus Romanus. Pius IV., der Urheber auch der Prof. fidei Tridentinae, übertrug die Abfassung des vom Konzil zu publizieren beschlossenen katechet. Leitfadens den berühmten Theologen Marini, Foscarari, Calini und Fureiro, unter dem Vorsitz und der maßgebenden Aufsicht des Mailänders Erzbischofs Carlo Borromeo. Es kam so innerhalb zweier Jahre ein Werk zu stande, welches zwar nicht durch besondere Vorzüge in katechetisch-didaktischer Hinsicht, aber doch durch guten lateinischen Stil, logische Anordnung und Milde des Geistes sich hervorthut. 1566 wurde es unter Leitung des humanistisch gelehrten Buchdruckers Aldus Manutius, sowie unter Sanktionierung des Papstes Pius V. (1565—1572) zum erstenmale herausgegeben (lat. u. ital.). Es zerfällt in vier Hauptabteilungen, welche das apostolische Credo, die Sakramentslehre, den Dekalog und das Gebet des Herrn behandeln. Die Arbeit wurde mit großem Beifall und zwar, wie man beinahe sagen darf, von allen Seiten, willkommen geheißen. Nur die Jesuiten haben einigemale gegen den einen oder anderen Punkt, welcher ihnen in allzu evangelischem Sinne und Tone behandelt schien, Einspruch erhoben. Zum Leitfaden für den Volksunterricht erscheint das Buch, auch abgesehen von der vorwiegend dogmatischen Haltung, schon durch seine Ausführlichkeit ungeeignet.

Außer den genannten Hauptquellen für die Erkenntnis des römisch-katholischen Lehrsystems, hat man die teils für den Gemeindegottesdienst, teils für die Privatandacht bestimmten kirchlichen Bücher zu berücksichtigen, insbesondere das Missale Romanum, die liturgische Grundlage der römischen Sakramentsfeier, sowie das Breviarum Romanum, d. h. das den Priestern und Mönchen für ihre Andachtsübungen in den kanonischen Stunden anbefohlene Gebetsbuch. Beide Bücher wurden infolge Beschlusses des Tridentinums von Pius V. herausgegeben (1568 und 1570) und in ihren wiederholten Revisionen und Nachbesserungen (vgl. unten die Lit.) von der gesammten römisch-katholischen Welt anerkannt und gebraucht. — Unter den als zuverlässigen Interpreten des Tridentinischen Lehrbegriffs benutzbaren Theologen

des neueren Katholizismus behauptet die hervortretendste Stelle der gelehrte Jesuit Kard. Robert Bellarminus (geb. 1542, † 1621). Seine „Disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis haereticos“ (1581) gelten, seit drei Jahrhunderten als vorzugsweise authentischer und angesehener Kommentar zur symbolischen Haupturkunde des Romanismus. Von neueren theol. Vertretern des deutschen Katholizismus hat nur etwa Möhler durch seine das tridentinische Dogma geistvoll idealisierende Symbolik (1832) ein ähnliches Ansehen erlangt.

II. **Lehrsystem.** Auf die Frage nach dem Prinzip des römisch-katholischen Lehrsystems kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Alle Versuche, die man gemacht hat, dieses in irgend etwas anderem zu finden, als im Begriffe der päpstlichen Kirche selbst (d. h. einem Kirchentum, dessen Spitze der Papst ist) sind mehr oder weniger mißlungen. Sei es der Glaube, sei es das Handeln des Menschen, beides erhält römisch-katholischer Auffassung zufolge seine normale Beschaffenheit erst durch sein Verhältnis zum kirchlichen Organismus, sofern seine Bestimmung eben dahin geht, in diesen Organismus einzugehen und in gliedlicher Gemeinschaft mit demselben zu leben. Freilich gilt dasselbe in gewissem Grade auch vom orientalischen Katholizismus; doch ist dort die prinzipielle Bedeutung des Kirchenbegriffes nie zu so klar bewußter und dominierender Entwicklung gelangt, wie in der abendländisch katholischen Kirche. Beiden Prinzipien des Protestantismus, dem formalen ebensowohl wie dem materialen, wird hier die Kirche als allbeherrschendes Grundprinzip und oberste Autorität substituiert. „Schaue die Schrift in kirchlichem Geiste an, und sie spiegelt in dir ein Bild, welches ihr vollkommen gleicht: betrachte Christum in und mit seiner Schöpfung, der Kirche, und du prägst ihn dir wahrhaftig ein“ (Möhler). Mit der Beweisführung dafür, daß Rom diese unfehlbare Kirche repräsentiere, wird es meist sehr leicht genommen. Man schließt so: Petrus war vom HErrn als derjenige ausgezeichnet, auf dessen Person er seine Kirche bauen wollte, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollten; dieser Petrus ist — so versichert man — einige Zeit in Rom gewesen und hat sein Leben da beschlossen. Da nun die Kirche ohne ein irdisch-menschliches Oberhaupt nicht bestehen kann, so ist die Berufung hierzu, wie sie zuerst an Petrus persönlich erging, von ihm nachher übergegangen und geht beständig auf denjenigen Bischof über, der seine Residenz an dem Orte gehabt, oder jetzt hat, wo einst Petrus als Bischof residierte. Zwar reden die röm. Symbole auch von einer unsichtbaren Kirche, verstehen aber darunter nur den sittlichen Zustand der Gläubigen, welcher ja allezeit ein subjektiv unvollkommener sei; gerade die unsichtbare Kirche wird daher hier als die unvollkommene der sichtbaren als der absolut vollkommenen gegenübergestellt. Deutlich hat Möhler das Verhältnis zwischen beiden dahin bestimmt: „die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare“ — im grellsten Gegensatze zu dem, was nicht nur der Protestantismus, sondern der Heiland selbst (Luk. 17, 20 f.) lehrt.

Die Beschaffenheit dieser allein wahren Kirche wird näher beschrieben durch die Attribute, die von den Symbolen ihr beigelegt werden. Vor allem heißt die Kirche una, die Eine, worunter teils verstanden wird, daß sie die immer und überall gleiche, teils daß sie die Einzige sei, die über alles gottgefällige, die liebwerte „Taube“ des Hohenliedes. Ferner ist sie sancta, die heilige, als die von Gott selbst errichtete Heiligungsanstalt, welche dazu auch das heilige Volk, das wahre Volk Gottes in sich schließt. Außerdem

ist die Kirche catholica, die allgemeine, in dem zwiefachen Sinne, teils daß sie bestimmt ist, die ganze Welt in sich aufzunehmen, teils daß alle, um selig zu werden, ihr angehören müssen, ebenso gewiß wie in den Tagen Noahs nur die, welche in die Arche hineingingen, aus der Sündflut gerettet wurden. Sodann wird noch das Epitheton: apostolica hinzugefügt, womit sowohl die Rechte der Kirche als der Grund dieser Rechte bezeichnet werden; denn auf direkte, äußerlich geschichtliche Weise meint der Romanismus die Abstammung seiner Kirche von den Aposteln, sowie die völlige Gleichstellung ihrer Repräsentanten mit den Jüngern des HErrn nachweisen zu können. Endlich ist die Kirche infallibilis, irrtumsfrei, unfehlbar, so daß weder sie selbst in betreff der Wahrheit irre gehen kann (ecclesia non potest errare), noch die, welche ihr vertrauen, des Weges verfehlen und der eigenen Seligkeit verlustig gehen können. — Diese Attribute sind unverkennbar durch die gleich einem roten Faden sie alle durchziehende Tendenz unter sich verbunden, die Kirche, von welcher hier die Rede ist, d. i. die päpstliche, als die allein seligmachende geltend zu machen (extra ecclesiam nulla spes salutis).

Was nun die formelle Grundlage der kirchlichen Lehre betrifft, so nennen die römischen Symbole allerdings — hierin mit den unsrigen einig — Gottes Wort die Quelle aller in der Kirche vorhandenen Heilswahrheiten und Heilskräfte. Allein sie betrachten die göttl. Offenbarung als keineswegs dergestalt in der Bibel zur Vollendung gebracht, daß sie von uns lediglich aus diesem geschriebenen (und gepredigten) Worte angeeignet zu werden brauchte. Vielmehr gilt ihnen die Schrift nur als ein, immerhin bedeutendes und wichtiges Glied im Zusammenhang der Offenbarung; sie bildet ihnen einen der Durchgangspunkte der Offenbarung, welche aber nicht an diesem Punkte stehen bleiben könne noch dürfe. Daß die römische Kirche den Apokryphen dasselbe Ansehen beilegt, wie den kanonischen, ist eine natürliche Folge dieser Ansicht vom hohen Werte der Tradition. Denn die Apokryphen müssen, nach dieser Theorie, als Durchgangsformen der göttlichen Offenbarung betrachtet werden, und sofern sie unstreitig der Zeit nach später entstanden sind, als die kanonischen Bücher, im Verhältnis zu diesen eher eine höhere als niedere Stufe einnehmen; es sei denn, daß man (mit manchen nachtridentin. Theologen, welche den Apokryphen eine nur deuterokanonische Autorität vindizieren) von dem in ihnen redenden hl. Geiste sagen wollte, daß er anstatt unaufhaltsam vorwärts zu schreiten zeitweilig zurückschreite. Die oft wiederholte Behauptung, daß eine Übersetzung, die sogenannte Vulgata, römischerseits ganz an die Stelle des biblischen Grundtextes gesetzt werde, ist nur insoweit richtig, als die genannte Version unter allen lat. Übersetzungen der Bibel als die allein authentische gilt und daher bei öffentl. Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Vorträgen allein zu gebrauchen ist. Desgleichen macht man sich einer Übertreibung schuldig, wenn man behauptet, daß den Laien in der kath. Kirche die Lektüre der Bibel gänzlich verboten sei. Immerhin ist es Thatsache, daß weitgehende Beschränkungen in dieser Hinsicht seit Jahrhunderten vielfach verfügt worden sind und daß im allgemeinen die Berechtigung der Laien zum Bibellesen vom Zeugnis ihrer Seelsorger, ob und wiefern sie es ohne Schaden für ihre Seele thun könnten, abhängig gemacht wird (vgl. die wider die Bibelgesellschaften als

eine „Pest der Christenheit" gerichteten Anatheme neuerer Päpste, s. KG. S. 225).

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem Inhalt der kirchlichen Lehre zu, so ist zunächst hinsichtlich des Gottesbegriffes kein symbolisch fixierter Unterschied zwischen römischem und protestantischem Christentum wahrzunehmen. Doch haben die tieferen Blicke, welche die lutherische Kirche teils in die Rechtfertigungslehre, teils in das Geheimnis des Abendmahls gethan hat, sie zu einer entsprechenden Vertiefung auch der Lehren von Gott und von Christo geleitet, während den Katholiken eine solche Vertiefung weder zum Bedürfnis geworden, noch wünschenswert erschienen ist. Ja die aus der Lehrbildung des Chalcedonense hervorgebildete lutherische Lehre von einer Ubiquität der verherrlichten Menschheit Christi mußte von dem Symboliker des Ultramontanismus (Möhler) sich für „eine wunderliche Vorstellung" erklären lassen! Bedeutsamer noch ist die weitere Differenz, welche darin liegt, daß im Zusammenhange mit der doketisch-monophysitischen Tendenz und dem ethnisierenden Aberglauben dieser Kirche der alleinige Mittler Christus auf Seite geschoben und in die Ferne gerückt wird, um der Gottesmutter Maria und der unzählbaren Schar sonstiger Heiligen eine falsche Mittlerschaft zuzuschreiben.

Nicht weniger tritt in der Anthropologie der prinzipielle Gegensatz zu Tage, welcher zwischen dem Protestantismus und dem einseitig entwickelten Katholizismus besteht. Was das nach Gottes Ebenbild geschaffene Menschengeschlecht betrifft, so befanden nach römisch-tridentinischer Lehre unsere Stammeltern sich in einem „rein natürlichen" d. i. sittlich unentschiedenen Zustande (in puris naturalibus), welcher eine sittliche Bestimmtheit erst durch ein von Gott ihnen gewährtes „übernatürliches Gnadengeschenk" (donum admirabile, superadditum) erhielt, so daß die justitia originalis nur so obenhin über Adam „wie ein Hut über dem Kopfe" schwebte (E. Sartorius). Und während gemäß reformatorischer Anschauung der Mensch durch den Sündenfall möglichst viel, ja fast alles verloren hat, ist ihm nach katholischer Lehre dadurch möglichst wenig verloren gegangen, ja er hat infolge des Falles in formaler Hinsicht gesteigerte Kräfte gewonnen. Gleichwohl wurde dieser Gewinn überwogen durch den realen Verlust. Dadurch, daß die übernatürlichen Gaben der Gerechtigkeit und Heiligkeit in Wegfall kamen, verlor nicht allein der Leib die ihm gewährte Freiheit von Leiden und Tod, samt der Herrschaft über die Natur; sondern gleichzeitig verschwand auch jener „Zügel", womit Gott die niederen Triebe unter der Herrschaft der Vernunft gehalten hatte, so daß nunmehr die fleischliche Begierde, ohne jedoch thatsächlich den Charakter der Sünde zu haben, ihre auf Priorität in der Zeit gegründete Macht geltend machte. Diese geistliche Krankheit ist auf das ganze menschliche Geschlecht, Jesus und Maria ausgenommen, übergegangen und kann allein durch Christi Verdienst wieder aufgehoben werden. Prinzipiell und grundlegend geschieht dies in der die Schuld der Erbsünde tilgenden Taufe, nach welcher freilich die böse Lust (concupiscentia) zurückbleibt, als Rest des Erbschadens, der jedoch andererseits auch eine Aufforderung zur Tugend mit sich führt.

Um des Heiles teilhaftig zu werden, ist die Hilfe Christi dem Menschen in zwiefacher Hinsicht von nöten, einerseits zu dem Zwecke, daß er von der

Schuld und Strafe der Sünde befreit werde, andererseits damit die infolge des Falles verloren gegangene Gerechtigkeit wieder hergestellt wurde. Beides ist teils von Christus während seines Erdenlebens durch sein Leiden und Sterben und seinen heiligen Wandel erworben worden, teils schenkt er es uns fortwährend durch die Kirche. Maß und Wert des ursprünglichen Verdienstes Christi wird zwar im Tridentinum nur als vor Gott einfach genugthuend bestimmt; schon der Cat. Romanus aber trägt die dem Ablaßwesen zu Grund liegende Lehre von einem meritum Christi superabundans ausdrücklich wieder vor. Alle nach der Taufe begangenen Thatsünden werden nur rücksichtlich der ewigen Strafe unmittelbar durch das Verdienst Christi bedeckt, während es die gleichwohl, um der Heiligkeit Gottes willen, der Sünde nachfolgenden zeitlichen Strafen nicht anders abzuwenden und zu sühnen im stande ist, als durch kirchliche Vermittlung. Hiebei bildet der in seinem Wesen unveränderte, nur dem Grade nach geschwächte, freie Wille des Menschen den subjektiven Ausgangspunkt, Gottes allmächtiger Gnadenwille aber den objektiven. Alles, was der Mensch von sich selber thun kann, kommt darauf hinaus, daß er, wenn Gottes zuvorkommende Gnade ihn zur Besinnung über seinen Notstand erweckt und ihm Hilfe anbietet, entweder zustimmen und einwilligen, oder sich dessen weigern kann. Hat ein Mensch sich zum ersteren entschlossen, so tritt er in das Stadium der vorbereitenden Rechtfertigung (oder der Disposition zur justificatio) ein. Mit Gottes Beistand faßt er einigen Glauben zur Wahrheit dessen, was die Kirche in betreff der himmlischen Dinge, namentlich der Gnade Gottes in Christo lehrt; er bekennt seine Sünden und wird unter Furcht und Zittern mehr und mehr geneigt, nach der Gnade auszuschauen, bis er endlich volles Vertrauen zu ihr gewinnt und durch die Hoffnung, ihrer teilhaft zu werden, aufgerichtet wird, Gott zu lieben anfängt und den Vorsatz faßt, nach seinem Gebot und Willen zu leben. Auf diese Vorbereitung folgt die eigentliche Rechtfertigung, wodurch der durch die Erbsünde herbeigeführte Mangel ausgeglichen wird. Positiv ausgedrückt ist sie ein Gerechtmachen, eine successive Mitteilung himmlischer Kräfte und Tugenden, wobei die guten Werke des Gläubigen, unter denen das Klosterleben mit seiner Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam die erste Stelle einnimmt, ihm die Mehrung der Gnade verdienen. Zur vollen inneren Gewißheit, vor Gott gerechtfertigt zu sein, kann jedoch der Gläubige nie gelangen, gleichwie es auch keine die Seligkeit gewährleistende Prädestination Gottes gibt. Nicht allein durch Unglauben, sondern auch durch Todsünden, wie sie selbst ohne Verlust des Glaubens vorkommen können, geht die erhaltene Gnade der Rechtfertigung verloren; doch ist ihre Erneuerung auf dem Wege der Buße möglich. Leichtere Sünden (peccata venialia) heben die Rechtfertigung überhaupt nicht auf; und ein Mensch, in den die Gnade Eingang gefunden hat, kann ohne Sünde sein und vermöge der von Christo ihm zuströmenden Kraft solche Werke thun, die das ewige Leben verdienen. Ja er kann mittelst Befolgung der sog. ev. Ratschläge (consilia evangelica) einen Überschuß sittlichen Verdienstes erwerben, welches zusammen mit dem überschüssigen Verdienst Christi den der Kirche zur Verfügung stehenden thesaurus operum supererogationis begründen hilft.

Thatsächlich wird die Heilszueignung vor allen Dingen durch die Sakra-

mente bewirkt, welche die Kirche an Christi Statt verwaltet, indem sie hierdurch sein Werk, das er als Hohepriester vollbrachte, fortsetzt. Das Wort meint man nur insoweit als Gnadenmittel verstehen zu dürfen, als es, im weiteren Sinne verstanden, als Wort Gottes sowohl wie der Kirche, die Voraussetzung ist, auf Grund deren die Sakramente, die eigentlichen und hauptsächlichen Gnadenmittel, richtig verwaltet und gebraucht werden, und ferner, sofern es in seinem engeren Sinne, als mündliche Predigt verstanden, den Weg zur Kenntnis der Mittel bildet, durch welche allein die Gnade einem Menschen zu teil wird. Das Sakrament ist nämlich das sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade oder vollständiger ein von Gott selbst gestiftetes, sinnlich wahrnehmbares Ding, das fähig ist, Heiligkeit und Gerechtigkeit sowohl bildlich darzustellen als zu wirken. Obschon die Wirkung aller Sakramente, deren hier, wie in der orientalischen Kirche, sieben angenommen werden, überhaupt unabhängig von der Gesinnung sowohl des Spendenden als des Empfängers erklärt worden ist, also ex opere operato geschieht, so wird doch vom ersteren außer kirchlicher Kompetenz eine kirchliche Gesinnung (intentio faciendi, quod facit ecclesia) verlangt, vom letzteren eine Absicht, das zu empfangen, was die heilige Kirche darreicht, oder wenigstens kein Hindernis entgegenzusetzen (obicem ne ponat). Die sakramentliche Einfassung des menschlichen Lebens wird vom römischen Katechismus in folgender Weise charakterisiert: durch die Taufe wird das neue Leben eingeführt, erhält mittelst der Firmung sein Wachstum, wird durch das Abendmahl genährt, wird im Falle geistlicher Erkrankung durch die Buße geheilt, wird in seiner Schwachheit gestärkt durch die letzte Ölung, erhält kraft der Ordination den kirchlichen Vorgesetzten (Hirten), dessen es bedarf, und erfährt endlich die erforderliche Heiligung des Geschlechtstriebs und des Fortpflanzungsbedürfnisses durch die Ehe.

Hinsichtlich der Taufe ist der Unterschied von der orientalischen Kirche (sowie von anderen Partikularkirchen) eigentlich nur von äußerer oder zeremonieller Art; die Firmung aber, welche vorzugsweise auf 2 Kor. 1, 21 f. gestützt wird, kann nach römischer Lehre vom Bischof allein, und zwar nie vor dem siebenten Jahre gespendet werden. Das hl. Abendmahl, das an Wert alle übrigen Sakramente bei weitem überragt, hat neben und über seiner sakramentalen Bedeutung zugleich die, Meßopfer zu sein. In der ersteren Beziehung sind gegenüber der griech. Kirche zu beachten: Ausschluß der Kinder, Anwendung ungesäuerten Waizenbrods und, was vor allem hervorzuheben, communio sub una specie, d. i. Verbot des Kelchgenusses für alle diejenigen Laien, welche keine besondere Erlaubnis dazu von ihrem Bischof oder vom Papste erhalten haben. In bezug auf das Meßopfer und auf die Transsubstantiation stimmen die beiden katholischen Kirchen zwar symbolisch überein, doch ist die betreffende Theorie in der occidentalischen Kirche viel eingehender entwickelt worden. „Die Messe ist", sagt ein katholisches Lehrbuch, „die unversiegbare Quelle, woraus alle Gnaden fließen, deren wir in der katholischen Kirche teilhaft werden können"; und Möhler, im grellsten Gegensatz zum τετέλεσται des Heilandes, trägt kein Bedenken zu erklären: „Christi Opferung am Kreuze sei nur ein Teil des ganzen Sühnaktes; das Mangelnde werde durch das Meßopfer erfüllt, das vom jeweilig fungierenden Priester sowohl für seine eigenen Sünden, wie auch für die aller Anwesenden und aller

gläubigen Christen, lebender und toter, dargebracht werde, unter dem Gebete, daß der Herr es um der Fürbitte der Heiligen willen allen denen, für welche es bestimmt ist, zu gute kommen lasse". Um die schlimmsten Anstößigkeiten dieser Lehre zu mildern, haben einige kath. Dogmatiker (ohne symbolischen Grund) erklärt, Christus werde im Meßopfer gar nicht aufs Neue geopfert, sondern es finde nur Aneignung des Opfers Christi statt, sowie ferner: nicht die Sünde selbst werde dadurch getilgt, sondern nur Gnade herabgerufen zur Buße. — Die Buße sodann, das für die gefallenen Christen notwendige sacramentum medicinae spiritualis, besteht, wie auch im Lehrbegriff der morgenländischen Schwesterkirche, aus Reue (contritio cordis), Beichte (confessio oris) nebst Lösung (absolutio) und Genugthuung (satisfactio operum), wobei aber der Ablaß eine charakteristische röm. Eigentümlichkeit bildet. — Auch die Priesterweihe und die Ehe, die letztere als ein nur nichtpriesterlichen Personen gewährbares Sakrament, werden in hauptsächlicher Übereinstimmung mit der griech. Kirche aufgefaßt. Die letzte Ölung dagegen wird von den röm. Katholiken vorzugsweise allein als Bereitung zum Tode angewandt, womit freilich der vermeintliche Schriftgrund (Mark. 6, 13; Jak. 5, 14) eine beträchtliche Abschwächung erfährt.

Nach dem Tode gehen die in vollem Frieden mit der Kirche abgeschiedenen Menschen unmittelbar in die himmlische Herrlichkeit ein. Diese hat, je nach größerem oder geringerem Verdienst der Verstorbenen, verschiedene Stufen. Die Hölle dagegen wartet aller Nichtchristen, aller nicht-katholischen Christen, sowie auch solcher Katholiken, welche in Todsünden, die sie nicht gebeichtet haben und für die also auch nicht die ins Belieben der Kirche gestellte Vergebung ihnen zugeteilt werden konnte, dahinsterben. Im Fegfeuer (ignis purgatorius) haben alle Christen, welche zwar gebeichtet haben, aber die ihnen auferlegten (und nicht etwa in der Todesstunde noch umgetauschten oder erlassenen) Pönitenzen oder Satisfaktionen für früher begangene Todsünden zu leisten nicht mehr im stande waren, auch alle solche, deren Unterlassungssünden oder unbewußte Sünden (peccata infirmitatis, ignorantiae) nicht mehr getilgt und gesühnt werden konnten, nach diesem Leben den Reinigungsprozeß zu durchlaufen, welcher für den Eingang in den Himmel erforderlich ist. Daneben gibt es noch besondere jenseitige Aufenthaltsorte (limbi, gleichsam Seitenhallen) für ungetaufte Kinder, sowie für die Frommen des alten Bundes (der limbus patrum, von seinen einstigen Gefangenen geleert seit Christi Niederfahrt zur Hölle).

III. **Verfassung, Kultus und herrschender Geist.** Was für die griechische Kirche der Kultus und was für die evangelische das Bekenntnis ist, das bedeutet für die Papstkirche die hierarchische Kirchenorganisation. Zu den hervorragendsten Unterschieden der kath. und der ev. Kirche gehört es, daß jene annimmt, nicht nur die christliche Glaubenslehre leite ihren Ursprung von Christo ab, sondern ebenso sei auch die kirchliche Verfassung in allen ihren wesentlichen Stücken auf göttliche Inspiration zurückzuführen. Dabei denkt sie nicht bloß an das ursprüngliche Offenbarungswirken des Herrn selbst und die Inspiration seiner Apostel, sondern ebensosehr an die immerdar in der kirchlichen Überlieferung fortlebende Gottesoffenbarung. Der Gedanke ist, daß der Stifter der Kirche zunächst seinen Aposteln unmittelbar, dann aber auch

den Nachfolgern derselben mittelbar die Macht hinterlassen habe, Gottes Gnade durchs Wort zu verkündigen und durchs Sakrament mitzuteilen, daß er aber zugleich auch denselben den Auftrag gegeben, mit der ihm selbst zukommenden Machtvollkommenheit in allen geistlichen (kirchlichen) Beziehungen zu regieren und zu richten. Den alten Streit zwischen Kurialismus und Episkopalismus hat das vatikanische Konzil zum Vorteil des ersteren entschieden. Mit dem Papste als selbstleuchtender Zentralsonne am Kirchenhimmel bilden die sieben Ordnungen des Priestertums rings um sie kreisende Planeten höheren oder niedrigeren Ranges, die aber alle von der päpstlichen Sonne ihr Licht borgen, sodaß die ganze Organisation mit vollem Rechte als Papocäsarismus bezeichnet worden ist. Dem Laienstande (λαός) gegenüber nimmt jeder zu den ordines majores gehörende Priester als ὁ κλῆρος τοῦ θεοῦ die enorm wichtige Stellung ein, welche vom Cat. Rom. in vollster Übereinstimmung mit Trid. als Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen angegeben wird. Mittels der Ordination überträgt der Bischof jedem Priester die Teilnahme an allen denjenigen Gerechtsamen geistlicher Art, die er selber inne hat, ausgenommen das Recht der Ordination und der Firmelung. Aus der Priesterweihe fließt also die unerhörte Gewalt, durch das Meßopfer innerhalb eines bestimmten Gebietes für jeden Einzelnen die objektive Versöhnung zu stande zu bringen, beziehungsweise ihm den Anteil an dieser Versöhnung entweder zu- oder abzusprechen. Dem ordinierenden Bischofe seinerseits kommt außer dieser priesterlichen noch die richtende und regierende Macht (potestas jurisdictionis) zu, soweit dieselbe von der rein priesterlichen (potestas ordinis) zu unterscheiden ist. Auf Grund dieser Theorie vom geistlichen Amte meint der Katholik in Sachen seiner Seligkeit die größte Sicherheit und die stärksten Garantien zu besitzen, da er nicht allein beständig untrügliche Zeugen und Dolmetscher der Wahrheit, dazu göttliche Versöhner (Schuld- und Sündentilger) vor Augen habe, zu denen er jeden Augenblick sich hinwenden könne, sondern daneben auch königliche Richter, die mit einer Auktorität, über welcher eine höhere Instanz nicht vorhanden ist, den unbedingt gültigen, für immer und ewig entscheidenden Ausspruch über Leben und Tod thun können. Freilich, so liegt es nahe zu fragen, gelten diese Richtersprüche, gilt diese Versöhnung nicht eher dem Verhältnisse des Menschen zu seinem natürlichen Ich und zur Welt, als zum Herren Gott im Himmel?

Einen auffallenden Unterschied zwischen dem Kultus der beiden katholischen Kirchen bildet die prinzipiell verschiedene Ausdehnung, welche sie der kultuellen Darstellung des Lebens unseres Herrn erteilen. Während die griechische Liturgie diese Darstellung in den engen Rahmen eines einzigen Sonntagsgottesdienstes (den vorhergehenden Abend miteingerechnet) hineindrängt, nimmt die römische dafür den ganzen Verlauf des Kirchenjahres in Anspruch. Die Predigt aber, der einzige Teil des Gottesdienstes, für welchen nicht die lateinische, sondern die Muttersprache verwandt wird, nimmt auch hier eine sehr untergeordnete Stelle ein, wogegen dem rein liturgischen Elemente ein besonders großes Gewicht beigelegt wird, vor allem der Abendmahlsmesse, welche den Glanzpunkt des ganzen Gottesdienstes bildet und alles Übrige zu verherrlichen und würdig einzufassen bestimmt ist. Dem Hauptgottesdienste zur Seite gehen zahlreiche Nebengottesdienste und Privatmessen, dazu eine fast zahllose

Menge gottesdienstlicher Zeremonien, welche alle, gleich jenen, eine sinnbildliche Gestalt und Bedeutung haben. Ebenso wie im Oriente ist die Gemeinde bei dem Kultus so gut wie ganz passive Teilnehmerin, was dem tiefsinnigen schwed. Schriftsttller Geijer Anlaß gibt zu sagen, daß der röm. Kultus den Eindruck eines Gottesdienstes mache, worin der Tempeldiener sich selbst anbetet, bei welchem aber die Stimme des Volkes vermißt wird. Sowohl in sakramentaler als in sakrifizieller Beziehung ist der Priester der einzige unmittelbar Handelnde, mit welchem — wie ein römisch-katholisches Lehrbuch sagt — die Gemeinde sich vereinigen und das Opfer „gleichsam“ verrichten soll.

Fragen wir zuletzt nach dem allgemeinen Geiste und Grundzug dieser Kirche, so scheint uns die römische Christenheit einen frischeren jugendlichen Charakter zu besitzen, dem altersschwach-kindischen Zustand gegenüber, den wir bei den Griechen mit ihrer aufgespeicherten klerikalen Erbweisheit wahrnehmen. Der mehr stillen, daheim sich wohlfühlenden Sinnesart der Orientalen steht die Eroberungslust der röm. Katholiken gegenüber, welche sich nicht zur Ruhe begibt, bevor alles, in der Welt des Gedankens sowohl wie in der äußeren Welt, bezwungen ist. Daß man es hiebei mehr auf die Formvollendung des Systems abgesehen hat, als auf seine innere Festigkeit, mehr die äußere Unterweisung der Völker bezweckte, als ihre innere Hingebung, dies sind ja Züge, die eben dem jugendlichen Alter eigen zu sein pflegen. Oft genug geschieht es auch, daß das etwas fortgeschrittene Jünglingsalter den Sinn für das Göttliche und Ewige einbüßt, welcher in früheren Jahren die Seele erfüllen mochte, wenn auch unklar und in unbewußtem Zusammenhange mit dem Naturleben und dem, was diesem angehört: so scheint es der röm. Kirche in gewisser Weise ergangen zu sein. Unleugbar steht der abendländische Katholizismus auf einem formell entwickelteren Standpunkte, als der morgenländische; aber kann man ihn darum auch thatsächlich, d. h. seinem Wesen nach als besser, wahrer und höherstehend betrachten? Allerdings vermeint die Kirche Roms selbst, sie stelle die höchste Entwicklung alles dessen dar, was Christentum heißt; zum Beweise hiefür beruft sie sich darauf, daß das Göttliche bei ihr etwas leibhaft vorhandenes sei. Bei der Frage nach der Heiligkeit weist sie hin auf gewisse bestimmt vorgeschriebene gute Werke, bei der Frage nach den Heiligen holt sie die Reliquien, die angeblichen Gebeine derselben hervor; die Apostel sollen gegenwärtig sein in den Bischöfen, und schließlich Gott selber in der Hostie, oder — im Papste. Durch dies alles aber wird viel mehr ein Zerrbild dargestellt, als die echte und heilsspendende Hütte Gottes unter den Menschen (Offb. 21, 3).

Ausgaben der römischen Symbole: a) Gesamt-Ausgaben: Libri symb. Eccl. rom.-cath. cur. J. T. L. Danz, Vimar. 1835. Libri SS. Eccl. Rom. cur L. Aem. Richter (ed. stereotypa, Lips. 1834. 53. 66). Libri symb. eccl. cath. conjuncti atque notis proleg. indicibusque instructi op. et stud. F. G. Streitwolf et R. E. Klener, Götting. 1835—46. Vgl. die viele Ergänzungen dazu aus ält. und neuerer Zeit (im ganzen 138 Dokumente) darbietende Sammlung von H. Denzinger († 1883): Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a Concill. oecumen. et Summ. Pontificibus emanarunt. Wirceburg, 1856; 5. ed. 1874 (diese letzte Ausgabe auch die Conc. Vatic. berücksichtigend).

b) Einzel-Ausgaben. — Trident. Concil: Canones et decr. Conc. Tridentini ex auctorit. Pii IV. Pontif., Rom. ap. Paul. Manut. in fol. 1564. Von den zahlreichen folgenden Ausgaben bes. wichtig die ex recognitione J. Gallemart (mit den Declarationen der Kardinäle) Colon 1618. 1620 (auch Antv. 1644; Leyd. 1712), die von Ph. Chifflet

(Antv. 1640 in 12) und die neueren kritischen von Jodoc. le Plat (Antv. 1779, 4) und L. Aem. Richter (Lips. 1853, 4). Von deutschen Ausgg. bes. angesehen die v. Smets, Bielef. 1868, 6. A. — Vgl. die Literat. über die Geschichte des Trident. od. KG., S. 198.

Die Professio fidei Tridentinae oder Formula professionis cath. enth. in Magn. Bullar. Rom. t. II, p. 127 sq. (ed. Lugd.), bei Denzinger l. c. p. 194 u. ö. Vgl. G. Ch. F. Mohnike, Urkundl. Geschichte der s. g. Professio fid. Trid., Gryphisw. 1822.

Vatik. Concil: Acta et decreta SS oecum. Conc. Vaticani, c. permissione superiorum. - Frib.-Brisg. 1871. 8. E. Friedberg, Samml. der Aktenstücke z. 1. Vat. Concil, Tüb. 1872. Konr. Martin, Omnium Conc. Vaticani documentorum collectio, Paderb. 1873. Denzinger a. a. O. (Ind. II). — Vgl. die Lit. zur Gesch. des Concils (bes. Friedrich) oben S. 229 f.

Röm. Katechismus: Catechismus ex decreto Concilii Trid. Pii V. jussu editus, Rom. ap. P. Manut. 1566 in fol. (lat. u. ital.) u. ö., z. B. Dillingen 1567, Antw. 1602. 1606 (mit wicht. Anmerkk. v. Andr. Fabricius); neuerdings z. B. Mainz 1834, Bresl. 1838, Leipz. 1840, Regensb. 1856. Deutsche Übers. v. Paul Hoffäus, Dilling. 1568, v. Smets, Bielef. 1844, von Buse, ebend. 1859. — Vgl. überh. J. Ch. Köcher, Katechetische Historie der päpstl. Kirche, Jena 1753.

Liturg. Bücher: Breviarium Romanum, zuerst Rom 1568 und dann oft wiederholt, mit wicht. Verbesserungen v. Clemens VIII. 1602 und v. Urban VIII. 1631 (beste neuere Ausg.: Breviar. Rom. ex decr. SS. Conc. Trid. restitutum . . . ., 2 partes, Tornaci 1884). — Missale Rom. ed. jussu Pii V., Rom 1570. Vgl. Schmid, Studd. üb. d. Reform des röm. Breviers u. Missale unter Pius V. Theol. Quart.Schr. 1884, III); später verbess. durch Clem. VIII. 1604, Urb. VIII. 1634, Pius VII. 1809, Pius IX. 1863 u. Leo XIII. seit 1880 (beste neuere Ausg.: Regensb. 1870).

Darstellungen des röm.-kath. Lehrbegriffs. a) Polemische: s. o. S. 380, sowie unten, Einl. in die System. Theol. (Literatur hinter 3, III). — b) Symb.-dogmatische: S. die S. 381 angef. größ. Schriften von Möhler, Köllner, Baier, Oehler, v. Scheele 2c., und vgl. als neueste Spezialdarstellungen bes. Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der röm. Kirche. I: Das Grunddogma des Romanismus oder die Lehre von der Kirche, Gotha 1875 und B. Wendt, Symb. der röm.-kath. Kirche. I. Hälfte. Gotha 1880.

4. Die evangelisch-lutherische Kirche.

I. **Bekenntnisschriften und übrige Quellen.** Es ist das geheimnisvolle Walten der göttlichen Weltregierung, daß sie die großen Männer, wo immer die Zeit ihrer bedarf, in der Geschichte hervortreten läßt. Einerseits gibt es keinen evidenteren Beweis vom fortgesetzten Schaffen Gottes als das thatsächlich Neue, das er durch ein solches großes Werkzeug seines weltgeschichtlichen Waltens zu stande bringt; andererseits freilich gelangt das Wirken des göttlich Berufenen nur dann zu gehöriger Kraft und erfüllt derselbe seine Aufgabe nur in dem Maße, als sein Zeitalter ihm mit Empfänglichkeit und kräftiger Mitwirkung begegnet. Als ein solcher Zeuge von der nie ganz zurückgetretenen schöpferischen Gotteskraft in der Geschichte steht Martin Luther da. Das 16. Jahrhundert war für ihn die Fülle der Zeit. Wie er vor anderen kräftig den Protest des gereiften germanischen Christenglaubens gegen das hierarchische Joch des Papismus aussprach, daß es durch Mark und Bein der halben Welt hindurchging, darüber haben wir hier nicht zu berichten, wohl aber von dem durch ihn in der Kirche wachgerufenen Wiederhall eine kurze Schilderung zu geben.

Die Urkunden dafür sind zunächst die evangelisch-lutherischen Symbole, unter welchen die Augsburgische Konfession (Confessio Augustana) die vornehmste Stelle einnimmt. Die Veranlassung zur Aufstellung dieses Bekenntnisses war eine doppelte: einmal die innerliche, die in den fortgehenden Erlebnissen der Christenheit lag, zweitens die äußerliche, die auf der entstandenen Frage über die politische Stellung der Evangelischen im Kaiserreiche

beruhte. In der ersteren Beziehung ist zu erkennen, wie die in älterer Zeit festgesetzten kirchlichen Symbole hauptsächlich die objektiven Heilsthatsachen betrafen und wie die für und für in der herrschenden Kirche zur Geltung kommenden Bestimmungen über die Heilsaneignung auf Irrwege geraten waren. Als eine tiefere Lebenserfahrung sie zu besserer Einsicht der Wahrheit, die sich durch die heilige Schrift bewährt, geführt hatte, mußte das Neugewonnene, nämlich sowohl die subjektiv zentrale Lehre von der Teilnahme am Heilsbesitze selbst, wie die Voraussetzungen und Folgen dieser neuen Erkenntnis, in klarem und gemeinfaßlichem Ausdruck festgestellt und bekannt werden. Andererseits fühlten sich die Evangelischen verpflichtet, das im Jahre 1526 erstrittene kostbare Gut ihrer Glaubensfreiheit sicher zu stellen, wozu außer dem drei Jahre später zu Speier feierlich abgelegten Protest wider religiösen Zwang auch ein öffentlicher Bekenntnisakt behufs Darlegung des evangelischen Standpunktes gegenüber sowohl dem irrtümlichen Traditionalismus Roms als der alle kirchliche Tradition wegwerfenden Richtung der ultrareformatorischen Schwärmer und Sekten erforderlich war. Die auf Grund der Marburger Artikel von Luther aufgesetzten 17 Schwabacher Artikel wurden samt den sog. Torgauer Artikeln (einer von Luther, Melanchthon und Bugenhagen dem Kurfürsten Johann v. Sachsen im März 1530 überreichten Denkschrift über die wichtigsten der abzustellenden kirchlichen Mißbräuche) dem für den nach Augsburg berufenen Reichstag auszuarbeitenden Bekenntnisse zu Grunde gelegt. Die schriftliche Redaktion vollzog Melanchthon, unterstützt durch mehrere andere der beim Reichstage anwesenden evangelischen Theologen. Dem bis gegen Mitte Mai im wesentlichen festgestellten Texte erteilte Luther von Koburg aus seine Sanktion. Das demgemäß als gemeinsames Werk beider Reformatoren zu betrachtende Bekenntnis, dem Inhalte nach wesentlich von Luther, der Form nach von Melanchthon herrührend, wurde am 23. Juni von den in Augsburg anwesenden evangelischen Ständen (sechs Fürsten und zwei Reichsstädten) unterschrieben und zwei Tage nachher in aller Namen vor des Kaisers Majestät und dem versammelten Reichstag vorgelesen — ein weltgeschichtlicher Akt, welcher auf die Bekenner einen unbeschreiblich erhebenden und stärkenden Eindruck hervorbrachte, bei den Widersachern aber teils eine mit achtungsvoller Sympathie verbundene lebhafte Bewegung, teils Überraschung und Bestürzung hervorrief.

Der Inhalt dieser Conf. Augustana invariata, wie sie im Gegensatz zu der zehn Jahre später von Melanchthon herausgegebenen Variata genannt zu werden pflegt, zerfällt in zwei Teile: einen überwiegend thetisch lehrenden, auf Grund der Schwabacher Artikel erwachsenen (Art. 1—21) und einen polemisch antithetischen, dem jener Torgauer Entwurf zu Grunde liegt (Art. 22—28). Polemisches bestehend in mehr oder weniger strengen Verwerfungsurteilen über die Andersdenkenden enthalten freilich auch schon verschiedene Artikel des 1. Teils, gleichwie andererseits auch in der 2. Hälfte manche Entwickelungen positiven Charakters vorkommen. Bei der Anordnung der eigentlichen Lehrartikel ist ein durchgeführter Plan zu erkennen. Nachdem die drei ersten Artikel den gemeinsamen dreifachen Glaubensgrund in theologischer, anthropologischer und christologischer Hinsicht bekannt haben, wird in Art. IV der spezifische Lehrgrund des Luthertums aufgestellt, nämlich die Lehre von

der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben aus Gnaden allein um Jesu Christi willen, unter Hinweisung auf das Zeugnis der Schrift als das allein gültige. Die beiden folgenden Artikel (V und VI) behandeln teils die Ursache, teils die Wirkung des rechtfertigenden Glaubens, seine Wurzel und seine Frucht. Weil aber diese, also die Gnadenmittel und das neue Leben, zusammen die Kirche bilden, so gehen A. VII und VIII dazu über, das Wesen sowie die thatsächliche Erscheinung derselben zu erklären. Im Anschluß daran wird den Sakramenten als den äußeren Gnadenmitteln der Kirche eine nähere Erörterung gewidmet und zwar sowohl den eigentlichen Sakramenten: Taufe und Abendmahl, als auch der nach evangelischer Anschauung nur im weiteren Sinne zu den Sakramenten gehörigen heil. Handlung der Beichte nebst Absolution (A. IX—XIII). An diese Ausführungen über die Kirche und ihre Gnadenmittel schließt sich in A. XIV—XVI die Bestimmung der normalen Beschaffenheit, zuerst der kirchlichen dann der weltlichen Gemeinschaftsordnung, worauf als Schlußstein des evangelischen Lehrgebäudes A. XVII von der Zukunft des HErrn zum Weltgerichte eingefügt wird. Die sodann noch angehängten A. XVIII—XX bieten eine genauere Entwicklung einerseits der Voraussetzungen jenes Lehrfundamentes: des freien Willens und der Sünde, andererseits der mit Notwendigkeit aus ihm erwachsenden Folge: der guten Werke. Der XX. Artikel samt dem die Stellung der Evangelischen zur römischen Theorie und Praxis der Heiligenverehrung in Kürze darlegenden A. XXI bilden den Übergang zu den von Mißbräuchen handelnden Artikeln, in deren Aufeinanderfolge eine streng planmäßige Ordnung sich kaum nachweisen läßt (XXII: De utraque specie; XXIII: De conjugio sacerdotum; XXIV: De missa; XXV: De confessione; XXVI: De discrimine ciborum; XXVII: De votis monachorum; XXVIII: De potestate ecclesiastica). Außer diesen Artikeln, welche die Grundzüge der ev.-luth. Anschauung darlegen, verdient der Prolog des Bekenntnisses unsere Aufmerksamkeit, worin vom Anlaß und Zweck des Bekenntnisses gehandelt wird unter Berufung auf ein allgemeines Konzil, sofern auf andere Weise keine Einigung zu erzielen sein sollte. Desgleichen der doppelte Epilog oder Beschluß (hinter Art. 22 und 28), durch welchen darauf hingewiesen wird, daß keineswegs alle, sondern nur die ärgsten und am meisten in die Augen fallenden kirchlichen Mißbräuche aufgeführt und einer Prüfung unterzogen worden seien. — Überall wird, wie im Bekenntnisse selbst, so in diesen einleitenden und Schlußpartien der im Schriftprinzip wurzelnde aber zugleich überlieferungsgemäß normierte und kirchlich konservative Standpunkt der Bekenner auf maßvoll vermittelnde Weise hervorgehoben. Wiederholt wird betont, daß sie keine Abtrünnige seien, sondern gute Katholiken, ja echte Mitglieder der römischen Kirche selbst, sofern Rom sich an das Zeugnis der Väter vom allgemeinen Christenglauben halten und die hl. Schrift als höchste Richterin anerkennen wolle. Denn, so lauten die Schlußworte: si quid in hac confessione desiderabitur, parati sumus latiorem informationem, Deo volente, juxta scripturas exhibere.

Zu diesem Hauptbekenntnisse kommt als erstes Nebensymbol der lutherischen Kirche die Apologie der Augsburger Konfession, welche veranlaßt durch die am 3. August verlesene und vom Kaiser approbierte papistische Konfutation der Augustana, von Melanchthon abgefaßt und am 22. September

1530, dem Tage des vorläufigen Abschiedes des Augsburger Reichstages, dem Kaiser überreicht wurde. Da der Kaiser sie zurückwies, erfolgte die Veröffentlichung ihres durch Melanchthon umgearbeiteten und durch Justus Jonas frei verdeutschten Textes erst im Anschluß an die erste, vom Verfasser selbst veranstaltete Druckausgabe der Augustana im Jahre 1531. Schon im folgenden Jahr erkannten die in Schweinfurt versammelten evangelischen Reichsstände ihr eine gewisse symbolische Geltung zu; und 1537 wurde sie beim Schmalkaldener Konvente zugleich mit der Augustana von den ev. Theologen unterschrieben. Durch den innigen und unauflöslichen Zusammenhang ihres Inhalts mit der Augustana, zu deren wichtigsten Artikeln sie gleichsam einen authentischen theol.-wissenschaftlichen Kommentar bildet, erscheint ihre kirchliche Auktorität als eine für alle Zukunft gesicherte.

Ein weiteres lutherisches Nebensymbol bilden die (seit 1553 in der Regel sogenannten, vorher meist als „Luthers Bekenntnis“ oder als „die Artikel von 1537“ bezeichneten) Schmalkaldischen Artikel (Art. Smalcaldici). Veranlassung zu ihrer Abfassung wurde das von Papst Paul III. nach Mantua ausgeschriebene, aber nicht zu stande gekommene allgemeine Konzil, gegenüber welchem die evangelischen Stände und Theologen auf ihrem zu Anfang des Jahres 1537 in Schmalkalden gehaltenen Konvente Stellung zu nehmen hatten. Das von Luther in deutscher Sprache aufgesetzte, dreiteilig gegliederte (eine theologische, eine christologische und eine soteriologisch-ecclesiologische Gruppe von Artikeln umfassende) Bekenntnis wendet sich mit bedeutender Schärfe wider das Papsttum, bekennt aber auch in der Abendmahlslehre den spezifisch lutherischen Standpunkt mit großer Bestimmtheit. Zu eigentlicher symb. Auktorität ist es erst durch seine Aufnahme in das Konkordienbuch gelangt. Als Anhang fügen die luth. Symbolsammlungen ihm bei den von Melanchthon lateinisch abgefaßten, später von Veit Dietrich ins Deutsche übersetzten Tractatus de potestate et primatu Papae et de potestate et jurisdictione episcoporum, eine Denkschrift polemischen Inhalts, welche mit gründlicher Schärfe und Klarheit auseinandersetzt, daß weder Papst noch Bischöfe eine unveräußerliche Gewalt oder unumstößliche Richterbefugnis über die Kirche zu beanspruchen haben, daß vielmehr das Ansehen beider einzig darauf beruhe und dadurch bedingt sei, ob sie ihre Gewalt zur Förderung des Evangeliums gebrauchen oder nicht. Diesem Traktat wurde bereits auf dem Schmalkaldener Konvente öffentliche Zustimmung zu teil, so daß er schon einige Zeit vor den deutschen Artikeln Luthers neben Augustana und Apologie zu symbolischem Ansehen gelangte.

In betreff der Abfassungszeit der beiden katechetischen Lehrsymbole des Luthertums: des großen und kleinen Katechismus Luthers steht auf Grund neuerer Forschung fest, daß beide aus Anlaß der kursächsischen Kirchenvisitation (1527—29) nach mehreren Vorarbeiten im Sommer des Jahres 1529 zum erstenmale herausgegeben wurden, der größere zu Anfang, der kleinere gegen Ende des Sommers. Die „klägliche, elende Not“, welche Luthern bei jener Visitation zu eindringlicher Erkenntnis gelangte, drängte ihn das Werk zur Vollendung zu bringen. Jedoch wuchs ihm die Arbeit unter den Händen an und als der große Katechismus fertig war, entsprach er nicht dem Bedürfnisse des Volkes. Deshalb unternahm Luther sofort eine gleicherweise auf kürzere

Fassung wie auf volkstümlichere Haltung abzweckende neue Bearbeitung, deren Produkt das in Frage- und Antwortform abgefaßte „Enchiridion“ wurde, das „katechetische Normalbuch“ (von Zezschwitz), die „Laienbibel“ (F. Conc.), ein Meisterstück edler Popularität und christlichen Wahrheitsgehaltes im innigsten Vereine. In kurzer Zeit gelangten beide Katechismen zu hohem Ansehen und zu weitester Verbreitung, obschon ihnen öffentliche symbolische Autorisation erst durch Aufnahme ins Konkordienbuch zu teil wurde, wo sie die Stelle zwischen den Schmalkaldischen Artikeln und der Konkordienformel angewiesen erhielten.

Außer den fünf Hauptstücken von Gesetz, Glauben, Vaterunser, Taufe und Nachtmahl enthält der größere Katechismus zwei Vorreden (von welchen die kurzgefaßte die ursprüngliche ist), der kleinere aber außer dem Vorworte Luthers einige Morgen-, Abend- und Tischgebete und die Haustafel. Dazu kommt in den in der Mehrzahl der luth. Landeskirchen rezipierten Ausgaben des letzteren eine dem letzten Hauptstück vorausgehende Erklärung des Wesens und Zweckes der **Beichte**, nebst einer kurzen Anweisung zu beichten, für die Einfältigen. Dieser letzterwähnte Anhang, ins Konkordienbuch als „fünftes Hauptstück“ aufgenommen (zwischen denen von der Taufe und vom Abendmahl), ist wie es scheint nicht von Luther selbst verfaßt, jedenfalls aber schon frühe mit seiner Einwilligung dem kleinen Katechismus einverleibt worden. Nicht damit zu verwechseln ist die niemals ins Konkordienbuch aufgenommene, vollständigere Lehrentwicklung über das Schlüsselamt, welche erst nach 1564 in den kl. Katechismus Aufnahme gefunden hat und unzweifelhaft nicht von Luther herrührt, sondern nach Brenzschem Muster von einem Späteren in anticalvinischer Tendenz verfaßt zu sein scheint. — Was die schon 1529 mit dem kleinen Katechismus verbundenen, unstreitig von Luther selbst verfaßten Stücke agendarischen Charakters: das Traubüchlein und das Taufbüchlein betrifft, so wurden dieselben ihres liturgischen Inhaltes wegen in das Konkordienbuch nicht mit aufgenommen. Nur einige Ausgaben desselben enthalten sie als abgesonderte Beilagen (ähnlich die einigen Ausgaben des großen Katechismus beigegebene „Kurze Vermahnung zur Beichte“).

Den Übergang vom Bekenntnis zur theol.-wissenschaftlichen Fixierung des lutherischen Lehrbegriffes bildet die **Konkordienformel**. Um die langen und teilweise heftigen Lehrstreitigkeiten, die besonders seit Luthers Tod in der evangelisch-lutherischen Kirche geführt worden waren, zum Abschluß zu bringen, erteilten die evangelischen Fürsten dem württembergischen Theologen Jakob Andreä den Auftrag, einen Einigungsakt aufzusetzen. So verfaßte er im J. 1575 elf Artikel, welche zuvor auf sein Verlangen von Mart. Chemnitz und Dav. Chyträus gründlich geprüft und erwogen, den Namen der schwäbisch-sächsischen Konkordie erhielten. Außer diesem ersten ziemlich weitläufig und wenig allgemeinverständlich abgefaßten Schriftstück wurde hierauf von den württembergischen Theologen Lukas Osiander und Balth. Bidembach ein Entwurf aufgesetzt zu einer kürzeren Lehrformel, welcher im J. 1575 zu Maulbronn von mehreren württembergischen und badischen Theologen genehmigt und angeeignet wurde. Beide Urkunden wurden zur Grundlage des auf einem Konvente zu Torgau unter Beteiligung einer größeren Zahl lutherischer Theologen ausgearbeiteten Torgischen Buchs (1576). Nachdem dasselbe dem Kurfürsten August I. von Sachsen, welcher besagten Konvent zusammenberufen hatte, überreicht war, sandte er es bei sämtlichen ev. Fürsten und Ständen umher, welche es — abgesehen von einigen Ausnahmen — zum größten Teil mehr oder minder beifällig begutachteten. Die abschließende Feststellung der Formel erfolgte auf einem 1577 im Kloster Bergen bei Magdeburg gehaltenen Konvent der sechs Theologen J. Andreä (Repräsentant Württembergs), Mart. Chemnitz (Braunschweig), Nikol. Selnecker (Kursachsen), Dav. Chyträus (Mecklenburg), Andr. Musculus und Cph. Cornerus (Kurbrandenburg). Dem

aus dieser Schlußredaktion hervorgegangenen „Bergischen Buch“, bestehend aus einer längeren Ausarbeitung, der im wesentlichen mit dem Torgischen Buche identischen Solida declaratio, sowie aus einem deren Inhalt in präziser Übersichtlichkeit reproduzierenden Auszuge, der Epitome — wurde auf einem Jüterbogker Konvent 1579 eine Vorrede hinzugefügt. Hierauf wurde zur Veröffentlichung des neuen Symbols durch den Druck geschritten. Dieselbe erfolgte unter Voranstellung des Textes der ökumenischen Symbole und der früheren luth. Bekenntnisschriften am 50. Jahrestage der Übergabe der Augsb. Konfession den 25. Juni 1580. Von der den Kern dieses „Konkordienbuchs“ bildenden Formula Concordiae genoß zunächst nur der deutsche Text symbolisches Ansehen, in zweiter Linie jedoch auch die von Lukas Osiander herrührende lateinische Übersetzung, namentlich seit dieselbe eine (auf dem Konvente zu Quedlinburg 1583 approbierte) Umarbeitung durch Selnecker erfahren hatte. Wie in ihrer geschichtlichen Veranlassung, so schloß sich die F. Conc. auch ihrem Inhalte nach im großen und ganzen an die Augustana an, obgleich selbstverständlich nur diejenigen Momente, welche einer näheren Entwicklung bedurften, in erneute Behandlung genommen und mit den nötigen Ergänzungen, besonders in kritisch-polemischer Absicht gegenüber den Reformierten, aber auch der röm. Kirche und den ultrareformatorischen Sekten, versehen wurden. Es sind die Lehrstücke von der Erbsünde und dem freien Willen (Art. 1. 2), von der Rechtfertigung, von Glaube und Werken (A. 3. 4), vom Gesetz (A. 5. 6), vom Abendmahl (A. 7), von Christi Person (A. 8), von dessen Hinabfahrt ins Totenreich (A. 9), von den kultischen Mittelbingen oder Adiaphora (A. 10), von der Prädestination (A. 11) und von den seitens der antitrinitarischen und anabaptistischen Sekten angefochtenen Glaubenswahrheiten (A. 12), welche der Reihe nach beleuchtet und ihrem echt lutherischen Begriffe nach festgestellt werden.

Durch die Augustana war die Stellung der auf dem uralten, ursprünglichen Fundament neugebildeten Kirchengemeinschaft gleicherweise nach innen wie nach außen hin in ihren allgemeinen Grundzügen bestimmt worden. Die erstere dieser beiden Seiten oder die Stellung nach außen war die, welche von der Apologie und den schmalkaldischen Artikeln näher ausgeführt wurde, dort mit friedlicher Haltung, hier mit einer mehr polemischen, ja den offenen Krieg erklärenden Tendenz. Dagegen wurde die andere Seite, oder das Bereich der eigenen inneren Erfordernisse der Kirche, vorzugsweise von den beiden folgenden Bekenntnisschriften: dem Katechismus und der Konkordienformel berücksichtigt, von welchen die letztere besonders den Bedürfnissen der theologisch Gelehrten innerhalb der Kirche entgegenzukommen, der erstere dagegen dem gesamten christlichen Volke einschließlich auch der unmündigen Glieder zu dienen suchte.

Außer diesen fünf (oder bei gesonderter Zählung der beiden Katechismen sechs) Symbolen der evangelisch-lutherischen Kirche gibt es noch eine größere Zahl minder angesehener und nur sekundär bedeutsamer Bekenntnisschriften, herrührend entweder von einzelnen Männern oder von einzelnen Landeskirchen. In der ersterwähnten Reihe ragt Luthers privates Glaubensbekenntnis vom Jahre 1528 hervor, dabei er „bis an seinen Tod zu bleiben gedachte“, ein warmes persönliches Zeugnis des gewaltigen Glaubenshelden von den drei Artikeln des Glaubens, wie „alle rechten Christen sie annehmen und wie die heil. Schrift uns lehrt“. Sodann die aus Anlaß beabsichtigter Teilnahme der Evangelischen am Konzil von Trient (1551/52) ausgearbeiteten Bekenntnisse Melanchthons und Brenzs: die Confessio Saxonica

(oder Repetitio Confessionis Augustanae) und die Conf. Würtembergica. — Landeskirchliche Bekenntnisse von mehr nur vorübergehender Autorität und Geltung waren das (erst später durch Einführung der Augustana antiquierte) dänisch-evangelische Bekenntnis: die Confessio Havnica Joh. Tausens (1530), das aus Anlaß der Osiandrischen Lehrkämpfe fürs Herzogtum Preußen eingeführte Corpus doctrinae Pruthenicum (1567), sowie als wichtigstes und am längsten in Ansehen verbliebenes: die kursächsischen Visitationsartikel vom Jahre 1592, hauptsächlich von Ägidius Hunnius verfaßt behufs gründlicher Ausschließung des in Sachsen teilweise noch fortlebenden Kryptocalvinismus. Wegen seines bedeutsamen ergänzenden Eingreifens in die durch die Konkordienformel gebotene Gesamtdarstellung des lutherischen Lehrbegriffs (besonders betreffs des Lehrstücks von der Taufe, wovon der dritte der vier Artikel handelt) hat dieses Bekenntnis auch außerhalb Kursachsens Ansehen erlangt und ist mehrfach ins Konkordienbuch aufgenommen worden (bei Müll. in App. II S. 845 ff.). — Nicht ohne Interesse für die luth. Symbolik sind ferner: die Agenden (Gottesdienstordnungen) und Kirchenverfassungen, deren Haltung freilich infolge der auf den betreffenden Gebieten in unserer Kirche herrschenden Freiheit je nach Zeit und Ort stark von einander abweicht. Die beiden Formen der Gottesdienstordnung, welche einerseits in Luthers an den alten kathol. Kultus sich näher anschließenden „Formula missae", andrerseits in seiner davon freieren „Deutschen Messe" vorliegen, stellen die Urtypen dar, auf deren einen oder anderen die meisten lutherischen Agenden zurückweisen. Ebenso hat die unter Luthers Oberleitung und Beirat, allerdings mehr nur vorläufig und in Ermangelung eines Besseren, eingeführte Kirchenverfassung in ihren wesentlichen Zügen fast überall im Gebiete des Luthertums sich erhalten. Schließlich ist zu bemerken, daß die evangelisch-lutherische Kirche, als die bekennende, sich mit besonderem Eifer der Pflege einer aufs Bekenntnis gegründeten und symbolmäßig normierten theologischen Wissenschaft beflissen hat, zumal in der Blütezeit ihrer Orthodoxie. Auch in dieser orthodox-dogmatischen Literatur wird dem Symboliker ein reiches, wennschon mehr nur untergeordneterweise zu gebrauchendes Material dargeboten, das er nicht unbeachtet lassen darf; gleichwie ferner die Schätze der lutherischen Erbauungsliteratur, beides aus der altreformatorischen und orthodox-scholastischen Epoche wie aus der pietestischen Zeit, mehrfach brauchbare Winke zur Bestimmung und zum Verständnisse des eigentümlichen Lehr- und Lebenstypus unserer Konfession an die Hand geben.

II. **Material- und Formalprinzip.** Sämtliche Symbole unserer Kirche bezeugen die zentrale Stellung, welche das Dogma von der Rechtfertigung aus Glauben allein innerhalb des evang. Lehrsystems einnimmt. Wie Luthers Lebenserfahrung in dieser Beziehung der thatsächliche Ausgangspunkt der Reformation gewesen war, so blieb auch das Zeugnis von dieser Erfahrung der Mittelpunkt der ganzen lutherischen Lehre. Den nächstliegenden Grund dafür bildet das unabweisliche Bedürfnis des Gewissens, wo es recht erwacht ist, einen über alle menschliche Gebrechlichkeit und Schranke erhabenen Schutz und Schirm der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber zu besitzen, den tiefsten Grund aber das in dieser Kirche vorwaltende Interesse für unmittelbare, persönliche Innerlichkeit der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, dieses Materialprinzip der ev.-lutherischen Reformation, wird einerseits als Thätigkeit Gottes, anderseits als Aneignung des gläubigen Menschen aufgefaßt.

Hinsichtlich des göttlichen Rechtfertigungsaktes machen die Symbole keinen besonderen Unterschied zwischen der allgemeinen, dem ganzen Menschengeschlechte geltenden Gerechterklärung und der des einzelnen Gläubigen. Von der letzteren wird vorwiegend in ihnen gehandelt; sie absorbiert den allgemeinen Akt der Rechtfertigung fast völlig. Unter den drei Momenten des Justifikationsakts wird die Zurechnung von Christi Verdienst (imputatio meriti Christi) zumeist hervorgehoben; als unmittelbare Folgen davon werden die Aufnahme zu Gnaden (in gratiam receptio s. adoptio) und der Erlaß der Sündenschuld (remissio peccatorum) dargestellt, wovon die letztere, die negative Folge der Rechtfertigungsthatsache, den vornehmsten Platz einnimmt. Gleich dem Verdienst Christi, auf welches diese Gaben sämtlich sich gründen, sind

auch sie selbst von der Art, daß ihnen nichts abgeht, sie keiner Ergänzung durch anderes bedürfen; es gilt für sie: „Alles oder Nichts.“ Der Gesichtspunkt, aus dem unsere Bekenntnisschriften, namentlich die früheren, den richterlichen oder forensischen Akt der Rechtfertigung betrachten, ist jedoch weniger der objektiv-theologische einer im dreieinigen Gott vor sich gehenden Los- oder Freisprechung des gläubigen Menschen, als vielmehr der hiermit unauflöslich verbundene subjektiv-anthropologische, bestehend in Fixierung des Moments, wo die göttliche Absolution in das Gewissen des Gläubigen eingeht, der rechtfertigende göttliche Richterspruch also zu einem im Menschen selbst vorgehenden Ereignisse wird (absolvitur conscientia peccatoris, liberatur a sententia damnationis). Sobald die an sich leere und arme Hand des Glaubens sich nach Christo ausstreckt, wird sie mit Seiner Gerechtigkeit gefüllt und dieser köstliche Schatz dem Gläubigen zugesichert. Und diese Sündenvergebung ist nichts bloß Vorübergehendes, vielmehr wie ein quellender Born, welcher sich täglich und stündlich in die Seele ergießt, so lange ein Mensch nur im Glauben beharrt, und welcher sich auch an dem Gefallenen erneut, wofern er in bußfertigem, ungeheucheltem Glauben seiner teilhaft zu werden strebt.

Empfängt nun der bußfertige Sünder hiermit wirklich jene vom Geist Gottes in Wort und Sakrament dargebotene tröstliche Versicherung? darf er die Gewißheit ganz und voll sich zueignen, daß Gott sein in Christo versöhnter Vater sein wolle, zu dem er hinfort im friedvollen Verhältnis eines Kindes stehen soll? Im Unterschiede zur Leugnung dieser Frage auf kath. wie auf ref. Seite behaupten die lutherischen Symbole mit großer Freudigkeit es als eine für den Gerechtfertigten nicht bloß potentiell und möglicherweise, sondern thatsächlich und notwendig vorhandene Gewißheit, daß er die Vergebung seiner Sünden wahrhaftig erhalten habe und ein Kind Gottes sei (hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in evangelio). Es gehört zur charakteristischen Eigentümlichkeit des ev.-lutherischen Standpunktes, jedesmal wenn man recht in sein eigenes Innere geschaut und völlig die Tiefe und Abscheulichkeit der in uns wohnenden Sünde erkannt hat, das Glaubensauge von dem allem abzuwenden und, den Blick auf Christum allein geheftet, sich im Glauben über die Schranken und Trübsale der Gegenwart zum heiligen und ewigen Gott emporzuschwingen, um kraft der Gemeinschaft mit ihm ebenso kühn und getrost da zu stehen, wie man an sich selber nichts ist. Gleichwohl geht seit den Anfangszeiten der Reformation daneben her eine, anfänglich wie unbewußt auftretende, aber zu wachsender Klarheit sich entwickelnde Anerkennung der Thatsache, daß es auch für den Gerechtfertigten unmöglich ist, solche morgensfrische Glaubensgewißheit beständig ungestört zu bewahren. Ja die Möglichkeit eines Rückfalles, eines Verlorengehens der Gnade wird für den Fall des Aufhörens des sie bedingenden Glaubens ausdrücklich anerkannt.

Worin aber besteht das Wesen des rechtfertigenden Glaubens? Derselbe besteht in der Hingabe an Gott allein, den einigen Heiland zugleich und Schöpfer, den Allerbarmenden und Allvermögenden, in der völligen Versenkung in die Gnade Gottes, kraft deren man als unverdiente Gabe von ihm die Vergebung und das neue Leben empfängt, und zwar dies in dem Bewußtsein, daß man aus eigener Kraft dieses neue Leben ebensowenig hervorzubringen

vermag, als der Mensch das ursprüngliche natürliche Leben erschaffen konnte. Denn nur dadurch daß das gefallene Geschöpf sich lediglich empfangend zu seinem Schöpfer-Heiland verhält, kann das richtige Verhältnis zu stande kommen, sowohl zu seinem Gott als innerhalb seines eigenen Wesens und Daseins. Ein Ausschluß des ethisch thätigen und triebkräftigen Moments aus dem Glaubensbegriffe findet thatsächlich nicht statt. Vielmehr gilt als vornehmster und eigentlich charakteristischer Zug des Glaubens gemäß evangelischer Auffassung dies, daß er eine fiducia specialis ist, d. h. eine persönliche Herzenszuversicht zu Gottes Gnade in Christo Jesu, dem Gekreuzigten und Auferstandenen; wobei nicht allein die höchste und tiefste Geisteskraft des Menschen in Anspruch genommen wird, sondern womit eine sittliche Wirkung innerlichster Art unzertrennlich verbunden ist. Fragen wir aber, warum der Glaube an Christum rechtfertigt, so wird von Luther in seinem Kommentar zum Galaterbriefe ganz mit den evangelisch-lutherischen Symbolen übereinstimmend bezeugt: Justificat ergo fides, quia apprehendit et possidet eum thesaurum, videlicet Christum praesentem. Diese Auffassung teilt auch Melanchthon, wenn er in der Apologie die Ansicht der Katholiken bekämpft, welche den Glauben als Anfang oder Vorbereitung zur Rechtfertigung betrachten. In der Verheißung liegt die volle Gabe der Rechtfertigung eingeschlossen; und es bedarf nichts weiteren, als die Verheißung sich wirklich anzueignen, damit sie in realen persönlichen Besitz übergehe. Dieser instrumentale Charakter des rechtfertigenden Glaubens widerspricht in keiner Weise der andern Bestimmung desselben, wonach er lebendiger Glaube ist. Im Gegenteil muß er dieses notwendigerweise sein, um das Organ für die Aufnahme Christi sein zu können, welcher ja das Leben selbst und lauter Leben ist.

Das Verhältnis zwischen diesem neuen Leben d. h. der Wiedergeburt des menschlichen Herzens und dem ganz gleichzeitigen Rechtfertigungsakte Gottes, oder anders ausgedrückt zwischen dem rechtfertigenden und neugebärenden Glauben, hat die Konkordienformel mit folgenden Worten ins Klare gestellt: Sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus, sed tamen numquam est sola (quin caritatem et spem semper secum habeat). Es wird hier anerkannt, daß das neue Leben unauflöslich mit der Rechtfertigung verbunden sei, daß die beiden Seiten des Glaubens, die apprehensio und operatio, in der Wirklichkeit unzertrennlich zusammengehören (bene conveniunt et sunt connexa inseparabiliter), während doch zugleich ihre begriffliche Unterscheidung mit vielem Ernste hervorgehoben und großes Gewicht darauf gelegt wird, daß beides, Ursache und Folge, nicht zu verwechseln noch zu vertauschen sei. Oportet personam primum esse justam, antequam bona opera facere queat; fides vero apprehendit gratiam Dei in Christo, qua persona justificatur. Nur dadurch, das die erstere der beiden genannten Seiten in ihrer selbständigen Bedeutung für den Gedanken anerkannt wird, ist es möglich, die andere aufzufassen als ein wirkliches Einwohnen und Leben Gottes im Menschen; nur so kann die Einheit zwischen beiden zu voller Wahrheit werden. Auch die lutherische Kirche verbindet nach Anweisung der Schrift den wahren Glauben und die wahre Liebe mit einander durch ein unauflösliches Band; aber an Stelle der von den Katholiken behaupteten fides caritate formata setzt sie eine caritas fide formata in der

festen Überzeugung, daß rechte Liebe in einem Herzen gar nicht aufleben könne, ohne die Gemeinschaft des Glaubens mit Christo.

Das nämliche tiefe Bewußtsein der eigenen Schuld und Ohnmacht, durch welches wir — laut den Erklärungen unserer Symbole — uns gedrungen fühlen, unerschütterlich festzuhalten an der Rechtfertigung aus dem Glauben allein um Christi willen, führt uns auch zur heiligen Schrift, der Quelle und Burg des Christenglaubens, und bindet uns an dieselbe als eine Vertreterin des Göttlichen auf Erden, gegenüber aller menschlichen Beschränktheit und Unbeständigkeit. Was man als Formalprinzip des Protestantismus genannt hat, ist wesentlich gar kein neues Prinzip, sondern das Materialprinzip selbst, nur von einer anderen Seite betrachtet. Beide sind darin Eins, daß sie bezeugen, wie der wahre Glaube alles Eigene aufgibt, um alles in Gott zu besitzen. Während aber das ev. Heilsbewußtsein die Sache selbst enthält, dient das Schriftprinzip, die Form für dieselbe auszusprechen.

Der Schriftkanon wurde von den Reformatoren zu Anfang unbedenklich und ohne Einwendung so angenommen, wie er von der ganzen Kirche schon seit Mitte des 4. Jhdts. der Hauptsache nach als Offenbarungsurkunde anerkannt worden war. In Übereinstimmung mit dem 59. Kanon des Laodicinischen Konzils (ca. 370) unterscheidet Luthers deutsche Bibel zwischen kanonischen Schriften und jenen von Hieronymus als apokryphisch bezeichneten Büchern, „so der hl. Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind.“ Zwischen dem Neuen und dem Alten Testament dagegen wird hinsichtlich ihrer Auktorität und Würde keinerlei Unterschied gemacht. Der erste und nächste Grund um deswillen auch die lutherische Kirche das A. u. N. Testament als „die heilige Schrift“ annahm und gelten ließ, war unleugbar die Tradition der allgemeinen christlichen Kirche. Aber daneben gibt es für sie noch eine weitere Garantie zu gunsten der Urkundlichkeit und Zuverlässigkeit der Schrift als Gottes wahrhaftiger Offenbarung, welche mehr als alles andere den Sinn und Geist unserer Kirche in der fraglichen Beziehung gegenüber dem des Katholizismus charakterisiert. Wir meinen das innere Zeugnis des hl. Geistes, als Versiegelung und Bekräftigung des Wortes Gottes im Herzen des Gläubigen, wodurch der Charakter der h. Schrift als wichtigsten Gnadenmittels mit ihrer Bedeutung als Norm und Regel der ewigen Wahrheit vereinigt wird.

Fragt man, in welchem Sinne die hl. Schrift Gottes Wort ist, so antwortet die Upsala-Synode vom Jahre 1593 (wo die Augsb. Konfession für Schweden angenommen wurde), daß „die hl. Schrift ihren Ursprung vom heiligen Geiste hat.“ Dieser Gedanke ist für sämtliche evangelischen Bekenntnisschriften eine ebenso selbstverständliche Voraussetzung, wie es für das Tridentinum sein Bewußtsein ist, ex auctoritate ecclesiae zu reden, weshalb in den ersteren die Inspiration fast ebenso selten ausdrücklich zur Sprache kommt, wie im letzteren die Kirche. Die ev. Anschauungsweise betreffs der Inspiration der h. Schrift dürfte ihren bestimmtesten symbolischen Ausdruck wohl in den schmalkaldischen Artikeln gefunden haben, wo Luther auf den Umstand aufmerksam macht, daß die Propheten, welche „redeten, getrieben von dem heiligen Geiste“, von dem Apostel speziell als „heilige Menschen Gottes“ bezeichnet werden; sie seien also nicht in solcher Weise zum Weissagen getrieben

oder genötigt worden, wie dies manchmal bei weltlich gesinnten unheiligen Menschen der Fall gewesen, sondern als fromme, mit Gottes Wort verkehrende und in demselben forschende Menschen.

Für eine richtige Kenntnis des ev.-luth. Formalprinzips gilt es, das Verhältnis näher ins Auge zu fassen, in welchem es zum katholischen Traditionsprinzip, zur schwärmerischen Geisttreiberei der ultrareformatorischen Sekten, sowie endlich zum Vermögen der natürlichen Vernunft steht; unter welchen Gesichtspunkten der erstgenannte selbstverständlich der wichtigste ist. Die lutherische Kirche ist vom kath. Traditionsprinzip ebenso entfernt wie von der totalen Verleugnung alles dessen, was Tradition heißt. Prinzipiell wird die Tradition der kirchlichen Sitte freigegeben, ausgenommen wo sie als ein Bekenntnismerkmal zu bewahren oder einer falsch zugelegten verdienstlichen Bedeutung wegen abzuschaffen ist. Was aber die Kirchenlehre betrifft, so genießt die von der Gesamtkirche aufgestellte Lehrauffassung ein großes Ansehen, sowohl in unseren Bekenntnisschriften als in unserer klassischen Theologie und zwar in desto höherem Grade, als jene Aufstellung selbst und ihre Träger dem Zeitalter der Apostel näher standen. Die Schriftauslegung muß aber in Gemäßheit der herrschenden Kirchenlehre der Vorzeit geschehen, nur soweit dieselbe nicht der Bibel widerstreitet. Was die vom Schriftworte unabhängige höhere Erleuchtung betrifft, auf welche die Schwarmgeister Anspruch machten, so lag den Reformatoren, ihrer eigenen Erklärung zufolge, es noch mehr am Herzen, dieser Verirrung entgegenzutreten und ihr gegenüber die Bedeutung des Wortes Gottes geltend zu machen, als die Polemik wieder die Auswüchse der röm. Tradition. Nur dadurch, daß der Mensch unter Anfechtung und Gebet immer tiefer in die Schrift eindringt, gewinnt er wirklich reichere innere Erleuchtung, deren Charakter und Wert sich daher prüfen läßt am Lichte des geschriebenen Wortes. Keinen irgendwie größeren Spielraum, als er jener unmittelbaren Geistesoffenbarung des Mystizismus eingeräumt wird, weist unsere Kirche der natürlichen Menschenvernunft zu, sofern und soweit es auf die Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit ankommt. Abgesehen vom fortwährenden instrumentalen Nutzen der Vernunft oder des Verstandes, erkennt die Konkordienformel lediglich dies an, daß wir auch nach dem Sündenfalle eine scintillula notitiae Dei übrig haben, welche, wenn gereinigt durch Gottes zuvorkommende Gnade, als Anknüpfungspunkt dienen kann und soll für die spezifische göttliche Offenbarung. Erst indem sie durch diese mit wahrem Wesen und Leben erfüllt werden, werden die der Vernunft von Natur eignen Anlagen zur Aufnahme der Heilswahrheiten zu vollen Lebensrealitäten.

III. **Voraussetzungen und Folgen der Rechtfertigung.** Was zuvörderst den Gottesbegriff im allgemeinen betrifft, so wird diese erste und allgemeinste Voraussetzung der Rechtfertigungslehre in den Symbolen unserer Kirche nur vorübergehend behandelt, da hierüber unter den christlichen Sonderkirchen eigentlich keine Differenz stattfindet. Dogmatisch aber weicht die luth. Auffassung des dreieinigen Gottes — abgesehen von dem Unterschiede zwischen morgenländischer und abendländischer Anschauungsweise — sowohl von der römisch-katholischen als von der reformierten dadurch ab, daß sie den rechten Mittelweg hält zwischen einer an heidnischen Pantheismus grenzenzen gnostisch-sabellianischen, und einer zu falschem Judaismus hinneigenden ebioni-

tisch-arianischen Vorstellungsweise. Dem Gerechtfertigten schwebt Gott zunächst in doppelter Beziehung vor Augen: als der Versöhnende und als der Versöhnte; er ist sich bewußt einen göttlichen Vater im Himmel zu haben, welcher versöhnt ist, und einen göttlichen Bruder, durch welchen die Versöhnung zu stande gekommen. Im Anschluß hieran ergibt sich dann zugleich das Bewußtsein vom göttlichen Geiste, welcher den Gerechtfertigten dieser Versöhnung teilhaftig gemacht hat, als einer dritten Person der Gottheit neben dem Vater und dem Sohne, sofern die zueignende Thätigkeit Gottes ja doch eine andersartige sein muß als jene versöhnende. Aber in heilsgeschichtlicher Hinsicht nicht weniger als in überweltlicher ist und bleibt doch das höchste Augenmerk, auf welches alles bezogen wird, wie auch die tiefste Voraussetzung, von welcher die ganze christliche Theologie ausgeht, Gottes absolute Einheit. An ihr festzuhalten ist für unser sittliches wie für unser religiöses Bewußtsein gleichsehr unentbehrlich. — Hinsichtlich der Person Christi hat Art. VIII der Konkordienformel zu den in Art. III der Augustana aufgenommenen herkömmlichen christologischen Bestimmungen einige neue hinzugefügt. Auch diese freilich enthalten nur eine folgerichtige Entwicklung des auf den alten, wahrhaft ökumenischen Konzilien Vereinbarten. Weil die Überzeugung feststand, daß von der wahren persönlichen Vereinigung der Naturen Christi (ohne irgendwelche Vermischung oder Verwandlung derselben) die Möglichkeit und Wirklichkeit des Heilswerkes abhänge, bemühte man sich die daraus folgende wahrhaftige Gemeinschaft der Eigenschaften dieser Naturen oder Lebensformen in zusammenhängender Folge auseinanderzusetzen. Schon in der persönlichen Erscheinung unseres Heilandes war die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen durch diese communio naturarum und communicatio idiomatum prinzipiell gegeben. Was aber da gleichsam in nuce vorhanden war, mußte in dem Werke Christi zu einem Baume heranwachsen, welcher die Bestimmung hatte, die ganze Menschheit zu überschatten und unter dessen Schatten jedes einzelne Menschenkind Ruhe, Erquickung, Schirm und Schutz finden könne. In der Auffassung dieses Werkes des Erlösers an sich ist die luth. Kirche mit der römisch-katholischen im allgemeinen einverstanden, sofern die Satisfaktionstheorie Anselms von beiden zu grunde gelegt wird (wenngleich die Bedeutung des Opfers Christi [dort als ein für allemal vollbrachter Genugthuung hier als teils überflüssig teils mangelhaft] verschieden gefaßt wird). Ebensowenig wird die Fürbitte Christi oder intercessio coelestis an sich auf verschiedene Weise dargestellt, während sie in ihrer Anwendung nach katholischer Ansicht erst durch das Meßopfer volle Realität erhält, gemäß lutherischer aber nur die stetige Heilswirkung des Verdienstes Christi vergegenwärtigt. Bei den speziellen Akten des Erhöhungs- sowie des Erniedrigungsstandes unseres Heilandes hat in betreff der Höllenfahrt Christi lutherischerseits ein Fortbildungsversuch stattgefunden, den schon die C. Aug. andeutet, die F. Conc. aber bestimmt ausspricht. Christus ist der Unteilbarkeit seiner Person zufolge als ganzer Gottmensch (tota persona, Deus et homo) ins Totenreich (ad inferos) niedergefahren, und zwar ist diese schon im apostolischen Symbolum vom Todesleiden ausdrücklich unterschiedene Hadesfahrt erst nach dem Begräbnisse (post sepulturam) geschehen. Durch diese (zunächst wider den Hamburger Theologen Äpinus ge-

richtete) Lehrbestimmung erscheint die im reformierten Lehrbegriffe zu Tage tretende Ineinandermischung dessen, was auf der Erde und dessen was im Hades durch Christum geschehen, zurückgewiesen.

Die letzte objektive Voraussetzung der Rechtfertigung aus dem Glauben allein ist die göttliche Gnade, von welcher die C. A. art. V lehrt: Spiritus sanctus fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium. Hierdurch wird, im Gegensatz gegen jede Art von Pelagianismus, Gott für den alleinigen Grund alles Heils erklärt. Mit nicht geringerer Entschiedenheit aber wird in Art. XIX desselben Bekenntnisses gegenüber dem falschen Prädestinatianismus und in Übereinstimmung mit Joh. 8, 44 gelehrt, die Ursache der Sünde sei des Teufels und der bösen Menschen eigener Wille. Diesen scheinbaren Widerspruch sucht die F. Conc. a. XI zu lösen mittelst scharfer Unterscheidung zwischen dem Vorherwissen Gottes, wodurch ihm von Ewigkeit her das zukünftige Loos jedes Menschen bekannt ist, und zwischen der Vorherbestimmung, wonach er in Christo Jesu die Seligkeit aller Menschen will (Christus sei verus ille liber vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur). Die große Schwierigkeit, welcher das Verständnis der Wege Gottes zur Verwirklichung seines allgemeinen Gnadenwillens für uns hienieden unterliegt, vollständig anerkennend, warnt das Bekenntnis (ebd., S. 716 M.), ne in his rebus expendendis cogitationibus nostris nimium indulgeamus. Wir müssen uns begnügen mit der zweifellosen Gewißheit, daß der Herr die rechte Zeit und Stunde weiß für die Berufung eines Jeden, und daß seine Gerichte allezeit gerecht sind, auch dann, wenn sie mit Strenge über ganze Länder ergehen und sich bis in die ferne Zukunft erstrecken.

Endlich müssen wir auf die subjektiven oder anthropologischen Voraussetzungen der Rechtfertigung einen Blick werfen, wobei zuerst der Urstand und die Sünde zur Sprache zu kommen haben. Ohne den katholischen Unterschied zwischen einem natürlichen oder formellen Ebenbild Gottes (imago) und einem übernatürlichen oder realen (similitudo) aufzunehmen, lehrt unsere Kirche, daß der Mensch ad imaginem et similitudinem Dei geschaffen wurde. Hauptinhalt dieses göttlichen Ebenbildes war die ursprüngliche Gerechtigkeit (justitia originalis), welche einerseits keine bloße Möglichkeit, andererseits keine völlige Entwicklung der geistigen Kräfte bedeutete, zu der aber zugleich ein harmonisches Ebenmaß der körperlichen Eigenschaften nebst Freiheit von Leiden und Tod hinzukam. Je erhabener und herrlicher diese Vollkommenheit des ersten Menschen geschildert wird, von desto furchtbareren Folgen begleitet erscheint das Entfallen aus derselben. Was erst auf diesem Punkte recht vor die Augen tritt, ist, daß unsere Kirche nicht gleich der römischen vorzugsweise bei den Thatsünden stehen bleibt, sondern auf die Erbsünde zurückgeht als den sündigen Zustand, von welchem alle Thatsünden nur einzelne Äußerungen sind. Zwar wird auch lutherischerseits zunächst die negative Seite der Erbsünde hervorgehoben, d. i. der Verlust des Ebenbildes Gottes und der ursprünglichen Gerechtigkeit; aber aufs Nachdrücklichste wird dabei betont, daß es sich nicht um eine bloße Minderung oder Abschwächung des Lichtes der Vernunft und der Willenskraft handle, sondern um einen gänzlichen Mangel der gottgefälligen Gesinnung und zwar dies zumal im Hinblick auf die erste Tafel der

göttlichen Gebote, vor allem auf das Hauptgebot, dessen Inhalt die kindliche Furcht des Herrn und das kindliche Vertrauen zu ihm bildet. Von allen den verschiedenen Gesichtspunkten, worunter die Sünde sich betrachten läßt, hat das Schuldbewußtsein im luth. Lehrbegriffe die tiefste und durchschlagendste Bedeutung; und zwar gilt dies nicht nur für die Thatsünden, sondern ebenso auch für die Erbsünde.

Ungeachtet der furchtbaren Macht und Ausdehnung der Sünde wird doch ein gewisser Rest der Gottähnlichkeit im gefallenen Menschengeschlechte anerkannt, welcher sich im Sünder als drückende Anklage seines Gewissens, nicht zu sein wie er sein soll, kundgebe. Daran anknüpfend übt der hl. Geist am Menschen seine Heilswirkungen, wobei der Mensch in erster Linie immer als der von der Gnade ergriffene, und demnächst erst als der sie ergreifende dargestellt wird. Gewöhnlich wird diese geistliche Entwicklung des Menschen als Buße oder Bekehrung bezeichnet und geschildert als bestehend in einer Folge von Akten, welche die berufende und erleuchtende Gnade des h. Geistes im Innern des Menschen wirkt. Als die beiden Bestandteile der Buße werden hervorgehoben: die Reue (contritio), welche entsteht, wenn das Gesetz uns die Tiefe unserer Sünde und Gottes brennenden Zorn über dieselbe, wie er im Opfertode Christi zu Tage tritt, offenbart; sodann der des Heils in Christo sich getröstende Glaube (fides salvifica), das rettende Licht von oben, welches Gottes Barmherzigkeit der Seele schenkt, da niemand sonst die Schrecken und Qualen des Schuldgefühls, ohne zu verzweifeln, aushalten könnte. Si quis volet — fügt Melanchthon (Apol. p. 171) zu — addere tertiam partem poenitentiae, videlicet dignos fructus, h. e. mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur.

Obschon also zugegeben wird, daß der Rechtfertigung gewisse Lebensfrüchte vorhergehen, sind unsere Bekenntnisschriften doch unermüdlich in dem Bestreben, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Leben des gerechtfertigten und dem des nicht gerechtfertigten Menschen hervorzuheben. Wahrhaft gut kann weder die innere Gesinnung, noch der äußere Wandel werden, ehe sie beide sich bestimmen lassen durch die Dankbarkeit für und die Freude über empfangene Gnade, nebst der darauf gegründeten Hoffnung aufs himmlische Erbe; oder anders ausgedrückt: ehe die durch die knechtische Furcht vor Gott bedingte Flucht von ihm in ein kindlich vertrauensvolles Nahen zu ihm verwandelt worden ist. Bloß dadurch, daß die Schuld und das Schuldgefühl weggenommen worden ist, kann die Macht der Sünde allmählich aufgehoben werden. In zwiefacher Weise setzt der Geist seine erlösende Wirksamkeit beim gläubigen Menschen fort, teils dadurch, daß er mit der zwingenden und doch freien Gewalt der Liebe immer reichere Früchte hervorruft an dem Zweige, welcher jetzt der Wurzel und des Saftes von dem wahren, echten Ölbaume teilhaftig geworden ist, teils dadurch, daß er ihn aufrecht hält und stärkt im Kampfe wider die durch die Wiedergeburt zwar aus der Festung selbst verdrängten, aber noch keineswegs vernichteten inneren Feinde, gegen welche es in dieser Kraft von oben fortkämpfen gilt bis in den Tod. Von diesen beiden Seiten der Heilsentwicklung wird die erstere mit besonderem Nachdrucke geltend gemacht. Weil aber das Wesen des Menschen nur allmählich vom Geiste Gottes durchdrungen wird, ist auch für den Wieder-

gebornen, wenn schon nur als untergeordneteres Motiv seines Handelns, das göttliche Gesetz noch erforderlich (der sog. usus legis tertius, s. F. C. a. VI), soweit er nämlich noch nicht völlig zur neuen Kreatur geworden ist oder soweit die angeborne böse Natur noch immer in den Gliedern sich regt.

In mehr als einer Beziehung schied sich die lutherische Kirche von der bis dahin herrschenden Vorstellungsweise über den Charakter derjenigen guten Werke, deren Übung dem Gerechtfertigten und Wiedergebornen obliegt. Durch den adiaphoristischen Streit (vgl. oben, S. 175) erging an sie die Aufforderung, die Wahrheit darzulegen, daß auch solche Handlungen, welche man an und für sich als gleichgültige betrachten darf, dennoch in concreto eine sittliche Bedeutung gewinnen. Andererseits wird eine ganze Schar von Werken, die das Papsttum als vortrefflich und heilskräftig hoch erhebt, mit völliger Entschiedenheit so beurteilt, daß sie entweder für geradezu schriftwidrig und trotz alles frommen Scheines verwerflich erklärt werden (z. B. das Mönchsleben), oder daß ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit als bedingt durch die Gesinnung, mit welcher und die Verhältnisse, unter welchen man sie zur Ausführung bringe, dargestellt werden (so namentlich das Cölibat und das Fasten). Verwerflich bleibe durchweg der äußerliche Zwangscharakter und der Wahn der Verdienstlichkeit, durch welchen auch, was gut sein könnte, diesen Charakter verliere und leicht ins Gegenteil umschlage. Aber trotz dieses starken Accentes, der auf Innerlichkeit und auf fortgehende Erneuerung des Sinnes und Wandels gelegt wird, lehrt die luth. Kirche doch keineswegs, daß es möglich sei, diese Entwicklung schon hienieden bis zur völligen Überwindung und Ausschließung der Sünde fortzuführen.

Erst „der Tod dient dazu, dieses Fleisch der Sünde wegzuschaffen, auf daß wir völlig neu aufstehen", sagt die Apologie. Die Seele hat nach dem Tode nicht erst einen jenseitigen Läuterungsprozeß im Fegfeuer durchzumachen; die betreffende römische Lehre heißt den schmalkaldischen Artikeln „eine Teufelslarve, durch welche der articulus principalis gänzlich untergraben werde." So wird auch das ganze Unwesen der Seelenmessen verworfen; dieselben seien ebenso nutzlos für die Abgeschiedenen, wie herabwürdigend und beleidigend für Christum, unseren einigen Erlöser. Daß die luth. Kirche ganz und gar jede Möglichkeit der Bekehrung und der Sündenvergebung jenseits des Grabes in Abrede stelle, ist oft behauptet worden; doch würde es dann schwer zu erklären sein, wozu die Fürbitten für die Toten, deren bedingte Zulässigkeit von Melanchthon in der Apologie und von Luther in seinem großen Bekenntnis von 1529 anerkannt wird, dienen sollten. Keinem Zweifel aber unterliegt es, daß unsre Kirche die sog. Apokatastasislehre, sowie jede gröbere Art von Chiliasmus verurteilt (C. A. a. XVII). Bemerkenswert ist in eschatologischer Hinsicht noch, daß Luthers gr. Katechismus gegen den Ausdruck resurrectio carnis (anstatt: corporis) Bedenken äußert, als wodurch der Gedanke nach dem Fleischmarkt hingeführt werde statt nach dem Grabe. Es dürfte darin eine Mahnung liegen, im Gegensatze zur krassen römischen Vorstellung vom Auferstehungsleibe, des Apostels Worte 1 Kor. 15, 36—50 sorgfältig zu beherzigen.

IV. **Gnadenmittel und Kirche.** Vergleicht man die hl. Schrift mit den Symbolen betreffs der Art, wie beide von den Gnadenmitteln reden, so

ist es auffallend, wie die Bedeutung derselben von den letzteren stärker hervorgehoben wird, als von der ersteren. Die Schrift als eines der Gnadenmittel ist ja die Sache selbst, und da ist es ebenso natürlich, daß die Reflexion über diesen ihren eigenen Charakter zurücktritt, wie es natürlich ist, daß auf dem Gebiete des Schönen die Ästhetik oder Theorie der Kunst in schöpferischen Zeiten kaum hervortritt. Für den Protestantismus ergab sich das besondere Bedürfnis, die Gnadenmittel, vorzugsweise das Wort Gottes, hoch zu stellen, um hierdurch ein Gegengewicht gegen den Katholizismus zu erhalten, welcher die kirchliche Hierarchie für die Vermittlerin der Gnade ausgibt. Schon in C. A. a. V wird daher die Stellung angegeben, welche die Gnadenmittel im allgemeinen zur Rechtfertigung einnehmen, nämlich als Mittel des hl. Geistes den rechtfertigenden Glauben hervorzubringen. Der allgemeine Begriff eines Gnadenmittels erhellt schon gewissermaßen aus dem Worte „Gnadenmittel", worin einerseits liegt, daß Gottes Gnade wirklich in ihnen enthalten ist, so daß sie gleichsam die Kanäle sind, durch welche die göttliche Gnade zur Erde herniederströmt, anderseits, daß diese Gnade gleichwohl nicht mit ihnen völlig eins geworden ist, sondern daß Gott nach freiem Wohlgefallen dieselbe mit dem äußeren Elemente verbunden hat und fortwährend verbindet als dem Mittel, wodurch sie dem Menschen zugeführt wird. Das erstere Moment wird vorzugsweise betont, ohne daß das andere verleugnet oder verschwiegen würde. Weder ausdrücklich noch stillschweigend wird der fast magischen Auffassung des Katholizismus vom Wesen und Wirken der Gnadenmittel zugestimmt.

Das Wort ist das hauptsächlichste und eigentlichste Gnadenmittel, von welchem jedes andere seinen besonderen Charakter erhält. Wie dasselbe nicht etwa erst von der Kirche seine hohe Bedeutung und Bestimmung empfängt, so ist es auch nicht das Zeugnis der Kirche, welches diese Bedeutung erst verbürgte und sicherte. Vielmehr unmittelbar erweist sich das Wort selbst dem Gewissen eines Jeden, der sich ihm öffnet, als Gottes wesentliches und wahrhaftiges Wort. Von der Kirche Christi erhält man freilich die erste, überaus wichtige und wertvolle Hinweisung zu ihm als der lauteren Quelle des höheren Lebens, sowie aller echten und gewissen Ewigkeitsgedanken; aber Christus selbst muß es sein, von welchem wir die innerliche Bestätigung und Vergewisserung für das alles erhalten. Und wie das Gesagte nicht nur von der Urkunde der h. Schrift gilt, sondern auch von der auf sie gebauten und aus ihr fließenden mündlichen oder schriftlichen Predigt, so kann abgeleiteterweise auch die letztere als ein Gnadenmittel anerkannt werden. Das Vermögen der Predigt sowie des Wortes selbst, die Gnade dem Menschen zu übermitteln, beruht allein auf Gott: darum, weil es Gottes Wort ist, ist es voll Geist und Leben, ein Same der neuen Geburt, eine Kraft zur Seligkeit allen denen, die da glauben. Hinsichtlich der Frage, wie der Geist mittelst des Wortes wirkt, steht die Annahme fest, daß diese Wirkung keineswegs nur auf dem Wege der Reflexion vor sich gehe, daß vielmehr der Geist Gottes persönlich im Worte gegenwärtig sei, woher allein die dem Zustande der Individuen entsprechenden Wirkungen erklärlich werden. Das Wort besteht aus zwei Bestandteilen, dem Gesetz und dem Evangelium, welche von einem und demselben hl. Geiste, dem Inhaber sowohl des Strafamts als des Trostamts herstammen,

daher auch den Einen und selbigen Gotteswillen zum Ausdruck bringen, wie er einerseits der heilige, die Sünde verdammende, anderseits der gnädige, die Sünde vergebende Wille ist. Es galt besonders um der antinomistischen Streitigkeiten willen (oben S. 174) gleicherweise den Unterschied des Gesetzes vom Evangelium mit deutlichster Schärfe hervorzuheben, nicht minder aber auch ihren innigen Zusammenhang und ihre Unzertrennlichkeit zur Geltung zu bringen; es galt zu zeigen, daß das Evangelium gibt, was das Gesetz fordert (F. C. a. V, VI).

Sacramenta, sagt die Apologie (p. 202), vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae. In betreff der Verbindung zwischen elementum und verbum macht Luther aufmerksam, wie es keineswegs genüge, gemäß Augustins Spruch (Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum) irgend welches beliebige göttliche Wort zum sichtbaren Zeichen hinzutreten zu lassen; vielmehr müsse das Wort einen ausdrücklichen Befehl und eine bestimmte Zusage des Allmächtigen enthalten, daß er das hierzu angewiesene irdische Ding zum Vehikel der Mitteilung und Besiegelung seiner Gnade gebrauchen wolle. Was weiter den Zweck des Sakramentes betrifft, so wird, wie sichs gebührt, in erster Linie immer die sakramentale Seite ins Auge gefaßt, d. h. das, was Gott dadurch dem Empfänger verleiht, nämlich eine Versicherung und Versiegelung seiner Gnade verbunden mit Erweckung und Stärkung des Glaubens, als des diese Gabe empfangenden Organes. Aber in zweiter Linie wird auch eine sakrifizielle Seite anerkannt, obgleich keineswegs im Sinne eines katholischen Opfers, sondern nur in der Eigenschaft eines Bekenntnisses, Dankes und gegenseitiger Liebeserweisung.

Das Wort, welches die Grundlage der Taufe bildet, ist ein zwiefaches: der Befehl Matth. 2, 18—20 und die Verheißung Mark. 16, 16. Dieses zwiefache Gotteswort ist es, was das Wasser in Besitz nimmt und es heiligt, ungefähr so, wie das vierte Gebot die Stellung der Eltern zu den Kindern heiligt (Luther). Aber so wenig die Reformatoren hiemit einer magischen Vorstellungsweise huldigen, ebenso entfernt sind sie von der rationalistischen Anschauung, nach welcher die Taufe eigentlich nichts weiter sein soll, als die Aufnahme in die Gemeinschaft der christlichen Kirche und nur in abgeleitetem und bildlichem Sinne das Mittel zur Verbindung mit dem dreieinigen Gotte selbst. Gerade im Gegenteil wird die Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohne im hl. Geiste als das Primäre betrachtet, im Verhältnisse wozu die Gemeinschaft mit der Kirche als etwas Sekundäres erscheint. Die spezifische höhere Gnadenwirkung oder himmlische Materie (materia coelestis) bei der Taufe erfährt zwar keine ausdrückliche symbolische Fixierung; sie wird aber mit dem Namen verknüpft, auf welchen die Taufe geschieht, weshalb die auf dem Grund der Symbole weiter bauende luth. Dogmatik den göttlichen Geist selbst als jene Materie bezeichnete. Die Taufe ist das rechte im Segen fortwirkende und bleibende Bad der Wiedergeburt (Tit. 3, 5). Dessenungeachtet wird es für jeden in der Kindheit getauften Menschen als unerläßliche Notwendigkeit erkannt, in reiferem Alter die Schule wahrer Bekehrung durchzumachen, da nach Gottes für die vernünftige Schöpfung unverbrüchlichem Gesetz der Weg der freien, persönlichen Entwicklung der einzige sei, auf welchem die Macht der Sünde gebrochen und überwunden werden könne. Es entspricht

vollkommen dem Geiste der hl. Schrift, wenn die Augustana in ihrem hie und da als zu scharf getadelten Art. IX das Verwerfungsurteil über diejenigen ausspricht, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht sei, womit jedoch keineswegs jede Möglichkeit, daß auch ungetaufte Kinder selig werden, in Abrede gestellt wird. Der gewöhnlichen Einwendung, welche vom vermeintlichen Unvermögen der Kinder zum Glauben hergenommen ist, begegnet Luther im Cat. mai. p. 494 mit den Worten: Gott möge wohl dem Kinde, auf die Fürbitte der Gemeinde oder der sie vertretenden Gevattern, den nötigen Glauben schenken.

In der Taufe, wenigstens wo diese als Kindtaufe stattfand, hat das Leben des neuen Menschen, wenn auch nur seinem geheimnisvollen Keime nach, angefangen; das Abendmahl aber ist (nach Cat. mai. p. 502) — cibus animae, novum hominem alens et fortificans. Da es galt, einerseits der Irrlehre des Katholizismus, anderseits dem Spiritualismus der Reformierten und der Socinianer gegenüber feste Schranken zu errichten, sah man sich veranlaßt, beide Elemente des Abendmahls, das sichtbare und das unsichtbare, nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse näher zu bestimmen. Daß mit dem geweihten Brot und Wein, diesen einfachsten und naturgemäßesten Nahrungs- und Erfrischungsmitteln, während der Abendmahlsfeier der wahre Leib und Blut des verklärt zur Rechten Gottes thronenden Gottmenschen sich vereinigen, beruht ausschließlich auf Gottes Wort und Verheißung, deren Kraft von der Konkordienformel (p. 664) mit der Kraft verglichen wird, welche dem allmächtigen Schöpferwort an das erste Menschenpaar: „Seid fruchtbar und mehret euch", innewohnte. Die Art und Weise jener Vereinigung oder das, was die Dogmatik die „innere Form" derselben nennt, wird ebendas. (p. 672. 680 f.) in hauptsächlichem Anschluß an Luther näher dahin beschrieben: Christus ist seiner verherrlichten Menschennatur nach im Abendmahle gegenwärtig, weder bloß dynamisch (repletive), wie er es gleichmäßig aller Orten und in allen Weisen ist, noch auch rein lokal (circumscriptive), wie er einst in den Tagen seiner Erniedrigung jederzeit an einem gewissen Orte war, was ihn hinderte zu gleicher Zeit und in dem nämlichen Sinne auch anderswo zu sein; sondern „definitive", womit bezeichnet wird, daß er, ohne seine Allgegenwart aufzugeben, dennoch, wo das heil. Abendmahl gefeiert wird, in einer höhern Weise gegenwärtig ist, welche sich mit menschlichen Worten nicht aussprechen, noch weniger begrifflich fassen läßt, vermöge ihrer Einzigartigkeit aber sich von jeder anderen Teilnahme und Gemeinschaft mit ihm unterscheidet. Die letzten Konsequenzen dieser streng realistischen Abendmahlslehre bestehen in der Annahme eines mündlichen Genossenwerdens des Leibes und Bluts Christi (manducatio oralis) und einer Teilnahme auch der ungläubigen und unwürdigen Abendmahlsgäste an diesem Genusse, freilich mit richterlich verhängnisvoller Wirkung. Hiebei gilt es im Auge zu behalten, daß jeder Gedanke eines kapernaitischen oder fleischlichen Essens bestimmt als unrichtig und verkehrt abgelehnt wird, und daß ferner die Ungläubigen, Spötter und Lästerer hier mit Christo nicht in seiner Eigenschaft als Heiland, sondern als Rächer und Richter in sakramentliche Verbindung treten.

Eine sakramentale Bedeutung, wenngleich in untergeordnetem Sinne, scheint auch der Absolution nebst Buße und Beichte von der C. Aug. zu-

erkannt zu werden, wie auch die Apologie die Buße als sacramentum gelten läßt und das von der Beichte handelnde sechste Hauptstück (s. oben S. 424) auf Grund einer entsprechenden Betrachtungsweise Aufnahme in den kl. Katechismus gefunden zu haben scheint. Nicht allein gegen die Ohrenbeichte erklären sich unsere Symbole, sondern auch, und das noch stärker, gegen die im Katholizismus herkömmlichen Bußwerke oder „Satisfaktionen" als Bedingung und Grund für die Gewährung der Sündenvergebung. Die Beichte aber und zwar gerade als Privatbeichte erscheint in den Symbolen und der älteren gottesdienstlichen Praxis des Luthertums entschieden aufrecht erhalten, und dies nicht nur in Verbindung mit dem heiligen Abendmahl. Wenn nun ein Diener Christi nach vorhergegangener gewissenhafter Prüfung jemanden absolviert, so soll man solches als Gottes eigene Absolution hinnehmen, deren wir uns fröhlich getrösten, indem wir der vollen und wirklichen Vergebung unserer Sünden versichert sind. Was in dieser Hinsicht vom Löseschlüssel gesagt worden, gilt mutatis mutandis auch vom Bindeschlüssel. Als letzter Zweck sowohl des Bindens als des Lösens wird stets die Besserung des Sünders geltend gemacht.

Was die Kirche sei, darüber erklären schon Art. VII und VIII der C. Aug. sich aufs Deutlichste unter Einhaltung einer Mittelstraße zwischen dem alles veräußerlichenden Kirchenbegriff des Katholizismus und dem alles verflüchtigenden der Schwarmgeister; in ähnlichem Sinne äußern sich alle übrigen Bekenntnisschriften. Auf der einen Seite galt es für sie die fast gotteslästerliche Behauptung zurückzuweisen: daß auch solche Menschen, welche membra regni diaboli seien, dennoch das verum regnum Christi et membra Christi darstellten, wenn sie nur societatem externorum signorum hätten, daß dagegen jeder dieser Kennzeichen Entbehrende von aller Hoffnung des Heils auszuschließen sei, möge er immerhin mit dem Erlöser selbst in Glaubens- und Lebensgemeinschaft stehen! Auf der andern Seite galt es, gegen die Schwärmer Front zu machen, welche in ihrer falschen Innerlichkeit und Geistigkeit (somniantes platonicam civitatem vgl. Apol. p. 148) jede geordnete Vermittelung der Gnade Christi durch Wort und Sakrament verschmähten. Das eine sowohl wie das andere geschah dadurch, daß die Kirche definiert wurde als „congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta" (C. A. a. VII), eine Definition, die schon von den Reformatoren dahin erläutert wurde, daß sie nicht bloß die schon vorhandene „Versammlung der Heiligen (Gläubigen)" meine, sondern vor allem auch das der Kirche obliegende Versammeln derselben. Wenn sodann (a. VIII) gelehrt wird, daß multi hypocritae et mali neben den sancti et vere credentes in der Kirche seien, ja daß jene sogar die Sakramente zuweilen administrierten, so ist dies keineswegs gleichbedeutend mit der in anderen Kirchengemeinschaften mehr als im Luthertum geltend gemachten Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, so wenig man sagen darf, der Weizen auf dem Acker sei unsichtbar und nur das Unkraut sichtbar, obschon das eine aus der Ferne nicht immer von dem anderen kann unterschieden werden. Den eigentlichen Gegenstand der Betrachtung in den beiden citierten Artikeln der C. A. bildet die Kirche nach ihrer Idee oder urbildlichen Gestalt (a. VII) und die empirische geschichtliche Existenz der Kirche (a. VIII), wobei viel darauf

ankam, die erstere von der letzteren begrifflich scharf zu unterscheiden, während man zu gleicher Zeit anerkannte, daß beide faktisch hienieden unauflöslich verbunden seien. Immer wird die innere Seite der Kirche als die primäre von den Reformatoren vorangestellt, ohne der Bedeutung der äußeren Kirchengemeinschaft — als entsprechend der des Körpers für die Seele während des Erdenlebens — Eintrag thun zu wollen. Auf die Frage, wo die wahre Kirche zu finden sei, antwortet mit echt evangelischer Freisinnigkeit die Apol. (p. 155): existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos, sparsos per totum orbem; sie stellt damit einen Gradunterschied je nach der Wahrheit oder Schriftmäßigkeit der Lehre der verschiedenen Partikularkirchen keineswegs in Abrede. In eben dem Geiste werden sämtliche Affektionen oder Eigenschaften der Kirche aufgefaßt, sodaß die wahre Einheit, Heiligkeit und Allgemeinheit sowie die Unfehlbarkeit und der allein-seligmachende Charakter nur auf dem Besitze des Wortes Gottes und seiner Sakramente beruhen, und keineswegs auf äußerlichen Ordnungen und Ceremonien.

V. **Verfassung, Kultus und herrschender Geist.** Der hierarchia ecclesiastica der römischen Kirche stellt die lutherische die Lehre vom allgemeinen Priestertum gegenüber, womit dem Herrn Christus die gebührende Ehre wiedergegeben wurde als dem, der als allein wahrer Hohepriester und König des neuen Bundes allen Gläubigen denselben unmittelbaren Zugang zu Gott, dasselbe volle Kindesrecht für Zeit und Ewigkeit bereitet habe. Die römischerseits hiergegen geltend gemachte Stelle Mt. 16, 18 f. wird im Anhang der Schmalk. Art. (Tract. p. 333) übereinstimmend mit mehreren der angesehensten Kirchenväter, von Melanchthon gedeutet: Ecclesia est aedificata super ministerium illius professionis, quam Petrus fecerat, in qua praedicat Jesum esse Christum, Filium Dei. Nichtsdestoweniger verlangt die C. A. in ihrem Art. V ein besonderes ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta und lehrt in Art. XIV, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Wenn es aber anerkannt werden muß, daß die Schlüsselgewalt, welche gerade die Kirchengewalt in ihrer Höhe bezeichnet, Mt. 18, 18 f., der ganzen wahren Kirche übergeben ist, so löst Melanchthon (a. a. O., p. 341) diesen scheinbaren Widerspruch durch die Erklärung: in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister ac pastor alterius. Wozu noch kommt, daß nach luther. Lehrweise die Amtsträger ihre Sakramentsverwaltung mit dem Amte selbst nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung der Gemeinde von Christo empfangen. Sehr angelegentlich wird diese potestas ecclesiastica von der potestas gladii oder der weltlichen Macht unterschieden. Die Kirche hat ihr Augenmerk ausschließlich auf die res aeternas zu richten; sie scheidet alle auf das regnum mundi bezüglichen Angelegenheiten als ein alienum officium aus. Fallen ausnahmsweise gewisse weltliche Dinge faktisch ins Bereich des Kirchenregiments, so geschieht das lediglich jure humano, gleichwie auch die Unterschiede an Machtvollkommenheit zwischen den kirchlichen Amtsträgern auf nur menschlicher Anordnung beruhen. Hinsichtlich der Art der Übernahme des Amts wird gelehrt, daß der Herr Christus seiner Kirche den Auftrag gegeben, die kirchlichen Amtsträger in freier Weise (sive per episcopos, sive per collegia, sive aliter) zu erwählen, wonach dieselben also der Gemeinde gegenüber gleichsam den Herrn selbst re-

präsentieren. Die Ordination sollte zwar hinzukommen, um der hohen Segensverheißung willen, welche der Herr an dieselbe geknüpft hat; auch geschah es nur der guten Ordnung wegen, daß sie dem Bischofe oder Superintendenten übertragen wurde. Es war Thatsache, daß die Bischöfe zur Zeit der Reformation das Recht der Wortführung für die Kirche und ihrer Verwaltung inne hatten; infolge aber des von ihnen mit dieser Macht getriebenen Mißbrauches übertrug man dieselbe in mehreren lutherischen Ländern, besonders in fast allen deutschen evangelischen Landeskirchen ihrem ganzen Umfange nach bis auf weiteres dem Fürsten als praecipuis membris ecclesiae, unter Herzuziehung von Konsistorien als beratenden und kirchenverwaltenden Behörden. Diese durch den geschichtlichen Gang der Dinge notwendig gewordene Einrichtung wurde lediglich als ein Übergangszustand und Notbehelf angesehen, welcher nicht länger beibehalten werden, auch keine weitere Ausdehnung gewinnen sollte, als das vorliegende Bedürfnis es dringend erfordere. Man mag zugeben, daß die Verfassung nicht Sache der Symbole war, sodaß die Schuld an dem eingetretenen Zustande vielmehr der späteren Zeit zufällt, welche das Bedürfnis fester und richtiger Grundsätze in dieser Hinsicht unbeachtet ließ: aber wünschenswert wäre es immerhin gewesen, wenn die Bekenntnisse da, wo der Gegenstand berührt wird, ihm eine größere Bedeutung beigelegt hätten, als dies geschehen ist.

Betreffs des Gottesdienstes muß zugestanden werden, daß eine so reiche und in sich gerundete Abspiegelung des inneren Lebens, wie der griechisch- und römisch-katholische Kultus sie darstellt, im evangelisch-lutherischen (geschweige denn im reformierten) sich nicht vorfindet. Man kann diesen Mangel bedauern, auf der andern Seite aber erscheint er als natürliche Folge davon, daß das Recht der freien kultuellen Entwicklung im luth. Protestantismus von jeher in besonders hohem Maße anerkannt und geltend gemacht wurde. Dieses Prinzip der Freiheit in Kirchenceremonien wird schon in Art. XV der C. A. ausgesprochen. Nie wurde es vom Luthertum in Abrede gestellt, daß die Kirche in verflossener Zeit, ungeachtet aller Verirrungen des Mittelalters, unter der Leitung Gottes gestanden; es wurde daher aus dem kath. Kultus alles aufgenommen, was nicht im Widerspruch mit der heil. Schrift als absolut höchster Norm der Kirche stand. Aber während jener vorwiegend das Sinnfällige berücksichtigt und darüber vergißt, daß das Christentum vor allem Geist und Leben ist, sucht die ev. Kirche vielmehr, wie in ihrer Lehre, so auch in ihren Gottesdiensten beides, Geist und Leiblichkeit, in solcher Weise zu verschmelzen, daß die vorwaltende Bedeutung des ersteren möglichst hervortrete, ohne daß die andere Seite unterdrückt würde. Die Kunst, welche sich auf dem gottesdienstlichen Gebiete eine allzu selbständige Bedeutung und Stellung erobert hatte, mußte darauf beschränkt werden, daß sie zum Förderungsmittel der Andacht und zur feierlicheren Gestaltung des Kultus diene. Der äußerliche Pomp mußte zurücktreten vor dem religiösen Ernste, welcher mit allen Kräften der Seele sich in den göttlichen Ratschluß zu unserm Heil und Seligkeit in Christo Jesu zu vertiefen sucht. Und der Gemeinde in ihrem ganzen Umfange sollte die Möglichkeit verschafft werden, aktiv am Gottesdienste teilzunehmen; denn hierin seien alle, denen das neue Leben zum Bewußtsein gekommen, als die Mitbürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen

gleichberechtigt. Der Hauptzweck des Gottesdienstes wird nicht darein gesetzt, Gott dem Herrn die Gaben der Menschen darzubringen; vielmehr gehen wir vorzugsweise darum hinauf zu den Vorhöfen des Herrn, weil wir hoffen, daselbst in möglichster Fülle die Schätze seiner Gnade und Liebe zu empfangen. Es folgt daraus, daß die Vorlesung der Schrift sowie die ganze Liturgie in der Muttersprache erfolgen, und daß die Predigt den Mittelpunkt der gottesdienstlichen Feier bildet, die Krone derselben aber immer das heil. Abendmahl bleibt. Daraus aber, daß das Sakramentale in unsrer Kirche unwidersprechlich den ersten Platz einnimmt, folgt keineswegs, daß das Sakrifizielle ganz unterdrückt oder gar ausgeschlossen sein sollte. Vielmehr stellt der evangelische Kultus seiner Grundidee nach ein Volk dar, welches seine Kniee vor Gott und dem Vater unseres Herrn Jesu Christi beugt, um Gnade um Gnade zu empfangen, aber auch Dankopfer vor ihm niederzulegen, und zwar aus solchen Herzen, die vom Gefühle durchdrungen sind, alles was sie wahrhaft Gutes besitzen einzig und allein aus seiner Fülle zu haben.

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, welcher Art im allgemeinen der in der ev.-lutherischen Kirche vorwaltende Geist ist. Hat uns zunächst die griechische Kirche als charakteristischen Zug in ihrer Anschauungsweise eine gewisse Kindlichkeit, sodann die römische einen welterobernden Jugendmut gezeigt, und haben wir bei diesen beiden sog. katholischen Kirchen eine stark ausgeprägte Äußerlichkeit und Sinnlichkeit wahrgenommen, so begegnet uns dagegen in der ev.-lutherischen Kirche und ihrer Auffassung des Christentums die männliche Reife, welcher die Priorität des Geistes und der Innerlichkeit in voller Klarheit des Bewußtseins aufgegangen ist, ohne daß darum das sekundäre Recht des Äußeren, Leiblichen, übersehen oder unterschätzt würde. Und sofern unstreitig der Geist in gewisser Weise das Ewige und Göttliche repräsentiert, der Leib dagegen das Zeitliche und Menschliche, läßt sich (wie oben angedeutet) auch behaupten, daß das Hauptinteresse des Luthertums darin bestehe, die durch Christum eingetretene Vereinigung des Menschlichen und des Göttlichen geltend zu machen, den wesentlichen faktischen Zusammenhang zwischen Zeit und Ewigkeit an den Tag zu legen. Allerdings kann nicht behauptet werden, daß die luth. Kirche diese Einheit so, wie sie im Prinzipe dieselbe fordert, auch auf allen Gebieten durchgeführt habe. Aber schon die prinzipielle Forderung selbst, samt ihrer konsequenten Geltendmachung auf dem Gebiete der Lehre, hat man als einen großen Fortschritt anzuerkennen. „Das Königreich der Gnade“, von welchem Luther ebenso tiefe als herzerhebende Worte geredet hat, wird in die rechte und volle Beleuchtung gestellt, während zugleich die Freiheit des Menschen gerade von diesem Gesichtspunkte aus in ihrem wahren Sinne und ihrer unanfechtbaren Berechtigung erkannt wird. „Alles ist euer“ hatte Paulus gesagt; Luther verkündet dasselbe gegenüber der Engherzigkeit des katholischen Kirchenwesens, der Unterordnung unter die Gebote und Dogmen der Kirche, der Geringachtung von Staat und Volksleben, von Ehe und Familienleben. Alle diese Verhältnisse des irdischen Lebens werden lutherischerseits in ihrer hohen Bedeutung erkannt, weil sie alle dem Herrn geheiligt werden können und sollen. So setzt diese Kirche dem Menschen die Krone aufs Haupt, damit er sie aus eignem Herzensdrang niederwerfe vor dem Throne des Lammes und so des Apostels Wort wahr mache:

Alles ist euer, es sei Leben oder Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige; ihr aber seid Christi, und Christus ist Gottes (1 Kor. 3, 22 f.).

Ausgaben der ev.-luth. Symbole. — **Gesamt-Ausgaben.** Concordia, Christliche, wiederholte, einmüthige Bekänntnuß nachbenannter Churfürsten und Stände Augsb. Confession etc., Dresd. 1580 in fol., sowie ferner deutsch durch S. Jak. Baumgarten, Halle 1747; Bodemann, Hannover 1843; den Berliner ev. Bücherverein, Berlin 1848; J. Andr. Detzer, 4. A. Nürnberg 1868 u. ö. — Lat. zuerst durch Luc. Osiander u. N. Selneccer Lips. 1580 (1582), sowie verbessert durch den letzteren ib. 1584. Spätere lat. Ausgaben von Ad. Rechenberg, Lips. 1678 (u. ö., zuletzt 1742); Ch. M. Pfaff, Tubing. 1730; J. A. H. Tittmann, Lips. 1817. 1827; C. A. Hase, Lips. 1827 u. ö. — Bilingue Ausgg. (deutsch u. lat.) v. Reineccius Lpz. 1708. 1735 (4.), v. J. G. Walch, Jena 1750 (8.); am besten (m. ausf. hist.-krit. Einl. u. reichem Apparat) v. J. T. Müller, Stuttgart 1848 (4. A., Gütersloh 1876) — nach welcher Ausg. im Ob. zit. ist. — Angloamerikan. Ausg. (lat. u. engl.) mit hist. Einl., Noten etc. von Jacobs u. Franklin, Philadelphia 1882 f. (2 vols.).

Augsburg. Konfession. Die ersten sechs deutschen Ausgg. (u. d. Titel: „Anzeigung und bekanntnus des glaubens und der lere, so die adpellirenden Stende Kay. Majestät auff yetzigen tag zu Augspurg überantwurt habend") sowie die erste lat. (Confessio exhibita Caesari in comitiis Augustae anno MDXXX. Ps. 119, 46 etc.) erschienen während des Augsb. Reichstags im Sommer 1530 ohne Angabe des Druckorts. Als eigentliche authent. Ed. princeps gilt die von Melanchthon deutsch u. lat. bei Georg Rhau in Wittenberg 1530 veröffentlichte Quartausgabe (ihrem lat. Texte nach aufgenommen in die 2. verb. Ausg. des Concordienb. v. 1584). Hierauf dann viele, bald mehr bald weniger veränderte Neuausgaben beider Texte, wovon bes. wichtig die Ed. variata des lat. Textes v. 1540. Beste krit. Ausg. beider, der Invar. und Var., von H. E. Bindseil im Corpus Reformatorum, vol. XXVI (Brunsvig. 1858). — Vgl. die textkrit.-literargesch. Berichte in F. G. Feuerlini Bibliotheca symbolica ev.-luther. ed. per J. B. Riederer, Gotting. 1768; in G. G. Weber, Krit. Gesch. der A. Conf. aus archivalischen Nachrichten, 2 BB., Frankf. 1783; G. Ph. Ch. Kaiser, Beitrag zu einer krit. Literargesch. der Mel. Originalausg. der A. C. u. Apol., Nürnb. 1830; E. Förstemann, Urkundenbuch zur Gesch. des Reichst. zu Ausgsburg, 2 BB. Halle 1833 f. — Ferner die älteren geschichtl. Darstellungen von D. Chyträus (Rost. 1576), Cölestinus (Frkf. a. O. 1597), E. Sal. Cyprian (Gotha 1730), Salig (3 BB. 4., Halle 1730). Desgl. die vielen antiröm. Rechtfertigungsschriften (worunter bes. wichtig Hoe v. Hoeneggs „Nochmalige unvermeidenliche u. gründl. Hauptvertheidigunz des hl. Röm. Reichs Ev. etc. Aug-Apffels, Lpz. 1630. 4.) und die noch zahlreicheren exeg. Erläuterungs- und histor. Einleitungsschriften (von letzteren die beste: G. Plitt: Einleitung in d. Augustana, 2 Tle. Erlangen 1867 f.). — Vgl. die (relativ vollständigen) Literaturübersichten in O. Zöckler, Die Augsb. Conf. als symbol. Lehrgrundlage der deutschen Reformationskirche hist. u. exeget. untersucht (Frankf. 1870) S. 1—88.

Apologie der Augsb. Conf. Ed. princ (lat. von Melanchth., deutsch von Just. Jonas) Wittenberg 1531 in 4. Die 2. Ausg. (ebendas. 1531, in 8) im lat. Texte vielf. verändert, daher öft. Apol. variata genannt. Von den vielen fg. Ausgg. beider Texte weitaus die beste die v. Bindseil, Corp. Ref. vol. 27 (1860). Beste hist. Erläuterungsschrift: G. Plitt: Die Apol. der Augustana, geschichtl. erklärt, Erlang. 1873. Vgl. auch F. Loofs, Die Bedeut. der Rechtfertigungsl. der Apol. f. d. Symb., St. u. Krit. 1884, IV.

Schmalkald. Artikel, deutsch zuerst Wittenb. 1538 (revid. 1543), lat. v. P. Generanus, Viteb. 1541 (im Concb. ein lat. Text v. N. Selneccer). Der Melanchthonsche Tract. de pot. Papae etc. lat. zuerst Argentor. 1540, deutsch durch V. Dietrich Wittenb. 1541; m. Luthers Artikeln regelmäßig verbunden seit 1558. — Vgl. Bertram, Gesch. des symb. Anhangs der Schmalk. Artikel, herausgeg. v. Riederer, Altorf 1770; Marheineke, Die Schmalk. A. aus einer Heidelb. Hds. etc. Berl. 1817; G. Plitt, De auctoritate articulor. Smalcald. symbolica, Erlang. 1862; Sander, Gesch. Einl. zu den Schmalk. Artt. (Jahrb. f. deutsche Theol. 1875, III). — K. Zangemeister, Die Schm. Art. vom J. 1537. Nach Dr. M. Luthers Autograph in der Heidelberger Univ. Bibl. Heidelb. 1883 (wertvolle Facsimileausg.; die geschichtl. Einl. aber m. Vorsicht zu benutzen).

Luthers gr. u. kl. Katechismus. Der gr. Kat. zuerst deutsch in 4. (Frühl. 1529), der kleine, Enchiridion betit., aber gleichs. deutsch abgef., in Sedez (Juli 1529). Vgl. Augusti, Versuch einer hist.-krit. Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der ev. Kirche, Elberf. 1824; C. J. Illgen, Memoria utriusque Catechismi Lutheri, Lps. 1829 ff. (4 Progr.); Köllner, Symb. II, 473 ff.; Mönckeberg, Die erste Ausg. von Luthers kl. Kat., Hamb. 1851, 2. A. 1868; Schneider, Dr. M. L.s kl. Kat. n. den Originalausgg. krit. bearb., Berl. 1853; Th. Harnack, Der kl. Katechism. Luthers in seiner Urgestalt, Stuttg. 1856;

v. Zezschwitz, Luthers Katechismen, Leipz. 1881 (aus PRE.² Bd. IX); Calinich, Der kl. Kat. L.s, Beitr. zu einer Textrev. dess., Leipz. 1882.

Konkordienformel. Vgl. das Ausgaben-Verzeichnis, S. 441. Sodann die apolog. u. hist. Einleitungswerke: Leonh. Hutter, Concordia concors. s. de orig. et progressu Form. Concordiae, Viteb. 1614 in fol. (geg. R. Hospinians Concordia discors, Tigur. 1607) J. N. Anton, Gesch. der Concf., 2 Tle. Lpz. 1779; G. J. Planck, Gesch. der Entstehung, Veränd. u. Bildung des prot. Lehrbegr. bis z. Concf., 6 Tle., Lpz. 1781—1800; C. F. Göschel, Die Concf. n. ihrer Gesch., Lehre u. kchl. Bedeutung, Lpz. 1858 (pop.); H. Heppe, Gesch. der luth. Kirche u. Concordia, 2 B. 1858; C. H. R. Frank, Die Theologie der Concf., 4 Tle. Erl. 1858–65. — G. L. Hahn u. G. Lang, Zwei Vorträge üb. d. Concordienbuch, Diesdf. 1880.

[Die kursächs. Visitationsartikel v. 1592 als Anhang zur Concf. gedruckt in mehreren Ausgg. des Concordienbuchs, so bei Reineccius, Append. p. 123—132; bei Hase (bl. lateinisch) p. 857 sq., bei Müller S. 779 ff. — Wegen sonstiger deutsch-luth. Symbole von sekundärer Autorität (Mel.s Conf. Saxonica 1551, Brenzs Conf. Wirtembergica s Suevica 1552, Calov-Hülsemanns antisynkretistischer Consensus repetitus fidei vere luth., 1655) vgl. die ausführlicheren Darstellungen der Symbolik (Kölln., Guericke, Oehler &c.)]

Das dänisch-luth. Bekenntnis Joh. Tausens: die Conf. Hafnica in 43 Artik. v. 1530 (antiquiert seit Einführung der Augsb. Conf. 1539) herausg. dän. u. lat von M. Wöldicke, Havn. 1736. — Die Libri ecclesiae Dan. symbolici v. J. Ch. Lindberg (Havn. 1830) enthalten bloß die 3 ökum. Symbb., die Augustana u. Luthers kl. Katech.). Lediglich die 3 ökum. Symb. und die Augsb Konf. enthält die s. g. Confessio fidei Suecanae in Concil. Upsal. .... approbata a. 1593 (Strengnäs 1644, 8). Vgl. o., S. 428.

5. Die reformierte Kirche.

I. **Bekenntnisschriften und übrige Quellen.** Auf den Namen „protestantisch" erhebt die reformierte Kirche wesentlich mit demselben Rechte Anspruch wie die lutherische. Die eine wie die andere hebt gegenüber jener äußerlichen Katholizität, welche die griechische und die römische Kirche vorzugsweise geltend machen, die primäre Bedeutung hervor, die ein persönliches Leben in Gott durch Jesum Christum für das Christentum hat. Aber im Gegensatze gegen Luthers spezifisch evangelische Anschauungsweise, bewahrt die nunmehr zu betrachtende Kirche in gewissem Sinne und Maße die innerhalb des Katholizismus herrschende gesetzliche Richtung — freilich wesentlich veredelt, sofern sie unter ernstem Zurückgehen auf die heilige Schrift alle menschlichen Zusätze und Fälschungen zu beseitigen bemüht ist. Nicht mit Unrecht hat man gesagt: die reformierte Richtung dürfte in ihrer Besonderheit hauptsächlich hinauskommen auf einen Widerspruch zum katholischen Kirchenwesen und Lehrsystem, sie sei daher durchweg bedingt durch eben diesen Gegensatz. Sofern demnach hier weniger als in der Schwesterkirche die nächste Aufgabe darin bestand, eine selbsterlebte reiche Lebenserfahrung von der dem Evangelium innewohnenden, beseligenden Gotteskraft zum kirchlichen Bewußtsein zu bringen, das Hauptstreben vielmehr dahin ging, Glauben und Leben ausschließlich auf das Wort Gottes zurückzuführen, so scheint der Name reformiert aus guten Gründen gewählt zu sein, laut der eignen Erklärung reformierter Reformatoren, wonach ihre Kirche ist: ecclesia ad verbum Dei reformata. Unter den Vielen, die zur Gründung der reformierten Kirche beigetragen haben, sind die beiden Bedeutendsten gewiß Ulrich Zwingli und Joh. Calvin, von denen auch (direkt oder wenigstens indirekt) ihre vornehmsten Symbole herrühren. War Luther vor allem und über alles ein Mann des Herzens und der Innerlichkeit, so hatte dagegen bei Zwingli und Calvin die Reflexion und das praktische Leben eine weit selbständigere Bedeutung. Auffallend ist der Mangel an Bekennt-

niseinheit auf dem Gebiete, das man als reformierte Kirche bezeichnet. Ein von sämtlichen ref. Kirchengemeinschaften gemeinsam angenommenes und anerkanntes Symbol, gleich der Confessio orthodoxa der Griechen, dem Tridentinum und der Constitutio de ecclesia der Römischen, oder wie unsere Confessio Augustana, existiert drüben nicht. Dieser Mangel an Bekenntniseinheit hat seinen letzten Grund im Mangel an allseitiger Glaubenseinheit. Gleichwohl haben einige Bekenntnisschriften unter den Reformierten verschiedner Länder eine ziemlich allgemeine Anerkennung gefunden, wogegen das symbolische Ansehen anderer sich auf einen engeren Kreis beschränkt hat. — Von grundlegender Wichtigkeit für die Gruppierung der ref. Symbole ist die Wahrnehmung, daß sie sich teils an den einen, teils an den andern der beiden oben genannten Hauptwortführer Zwingli oder Calvin vorzugsweise anschließen, teils endlich in mehr vermittelnder Weise eine Annäherung an die lutherische Kirche erstreben.

Was zuvörderst die Symbole der Zwinglischen Richtung betrifft, so hat unter ihnen die Confessio Basileensis prior, s. Mühlhusana, das größte Ansehen gewonnen, obgleich sie sicherlich als Symbol wenig über die Grenzen hinaus anerkannt worden ist, welche der angeführte Titel bezeichnet. Von Oswald Myconius aufgesetzt nach einem von Öcolampadius verfaßten Entwurfe wurde diese Bekenntnisschrift im Jahre 1534 in Basel angenommen, sowie drei Jahre später in Mühlhausen. Zu einem mehr nur vorübergehenden Ansehen und zwar wesentlich nur in den schweizerischen prot. Kirchen gelangten: die 67 Artikel Zwingli's, welche am Anfang des Jahres 1523 öffentlich von ihm verteidigt, seinen Ansichten in Zürich Eingang verschafften; ferner die Theses Bernenses, durch deren Herausgabe und öffentliche Verteidigung J. Kolb und B. Haller 1528 die nämlichen Grundsätze im größten aller schweizerischen Kantone geltend machten. Ferner Zwinglis Fidei ratio ad Carolum Imperatorum 1530 (vergl. KG. S. 179), ein nie über das Ansehen eines bloßen Privatbekenntnisses hinaus gelangtes Schriftstück. Sodann die bucerianisierende, d. h. in der Abendmahlslehre etwas milder gefaßte Cofessio Helvetica I., s. Basil. II., v. 1536, sowie endlich das Wahrhafte Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich, eine 1545 von den Nachfolgern Zwinglis, besonders H. Bullinger, verfaßte schroff antilutherische Streitschrift.

Wenden wir uns zu den Urkunden der Calvinischen Richtung, als deren Vorgängerin in mancher Hinsicht das Bucersche Vierstädte-Bekenntnis [Conf. Tetrapolitana] von 1530 betrachtet werden kann. Unter ihnen behauptet unstreitig die vornehmste Stelle die Confessio Helvetica II., 1562 aufgesetzt in 30 Kapiteln von Bullinger aus Anregung des Pfälzer Kurfürsten Friedrich d. Frommen, und seit 1566, wo sie zuerst publiziert wurde, nach und nach von den meisten reformierten Landeskirchen als Symbol angenommen. Sie ist ausgezeichnet durch präzise Klarheit der Darstellung und eine das Ganze durchdringende christlich fromme und theologisch relativ milde, bes. im Punkte der Prädestination nicht schroff calvinische Gesinnung. Diesem Symbol dürften unter den reformierten Symbolen mit entschieden calvinischem Gepräge am nächsten stehen die Canones Dordraceni, benannt nach der in Dortrecht 1618—1619 unter Beteiligung einer Anzahl Deputierter aus

andren reformierten Ländern gehaltenen niederländisch-reformierten Synode. In mehr als einer Hinsicht dürfte man sagen, daß diese Bekenntnisschrift eine ähnliche Stellung einnimmt zu der reformierten Kirche, wie innerhalb unserer Kirche die Konkordienformel.

Die übrigen Symbole von entschieden calvinischer Richtung gehören beinahe ausschließlich besonderen Landeskirchen an. Unter den schweizerischen Symbolen sind zu nennen: der Catechismus Genevensis, der Consensus Tigurinus, der Consensus Genevensis, sowie die Formula Consensus Helvetici. Die drei erstgenannten sind sämtlich von Calvin selbst verfaßt und tragen, wie alle aus der Feder dieses Mannes Geflossene, einen mehr theologisch-wissenschaftlichen als volkstümlichen Charakter. Vollständiger tritt jedoch der calvinische Glaubensbegriff, und zwar theologisch zugespitzt zu seinen äußersten Konsequenzen, zu Tage in der 1675—1676 von sämtlichen Schweizer Kantonen angenommenen Helvetischen Konsensusformel, verfaßt von den Züricher Theologen J. H. Heidegger, dem Genfer Turretin und dem Basler Gernler. Ihre kirchlich bindende Bedeutung wurde ziemlich bald wieder hinfällig, nachdem die anfänglich angewandten Zwangsmaßregeln, um Unterschriften für sie zu gewinnen, wieder eingestellt worden waren. — Die beiden Länder, von denen her eine laxere Anschauung in das reformierte Stammland hineinzudringen versuchte, Frankreich und die Niederlande, hatten frühzeitig reformierte Kirchen mit calvinisch gefärbten Bekenntnissen bei sich entstehen sehen. Im Jahre 1559 wurde auf einer reformierten Nationalsynode zu Paris die von Antoine de Chandieu verfaßte Confessio Gallicana angenommen, welcher die intime Beziehung zwischen der reformierten Kirche Frankreichs und dem von hier ausgegangenen großen Reformator (Calvin) deutlich aufgeprägt ist. Auch für die Niederlande entstand schon im Jahre 1562 ein reformiertes Bekenntnis, die von Guido de Brés aufgesetzte Confessio Belgica. Es entbehrte zunächst noch öffentlicher Sanktion, da nur einige von den geistlichen Vorstehern der in Rede stehenden Kirche ihm ausdrücklich zugestimmt hatten, bis die Dortrechter Synode 1619 seine Auktorität feierlich bestätigte.

Mit der niederländischen Landeskirche stand diejenige Schottlands in näherer Verbindung, wovon das älteste schottisch-reformierte Bekenntnis Zeugnis gibt. Es ist dies die von John Knox († 1572) nebst fünf anderen Theologen 1560 im Auftrage des schottischen Parlaments abgefaßte Confessio Scoticana, samt ihrer späteren Ergänzung, der sog. Confessio negativa von 1581. Wie dieses Knoxsche Bekenntnis den Grundstein der reformierten Kirche des Landes bildet so wurde zum Schlußstein derselben die gegen die Mitte des folgenden Jahrhunderts entstandene Westminster-Konfession. Diese im Sinne der Dortrechter Beschlüsse streng-calvinische Confessio Westmonasteriensis (auch wohl Confessio fidei puritanae genannt, als Ausdruck des Glaubens der englischen und schottischen Puritaner unter den Stuarts), trat als Ergebnis der seit 1643 in Westminster tagenden Synode hervor, wurde von der schottisch-reformierten Generalversammlung zu Edinburg 1647 angenommen und zwei Jahre darauf vom schottischen Parlamente sanktioniert. Bis auf diese Stunde gilt in der Staatskirche wie in den Freikirchen des Landes das Ansehen dieses Bekenntnisses ungeschwächt, was desgleichen von

einem ungefähr gleichzeitig entstandenen streng puritanischen Catechismus duplex (major minorque) gilt. — In sachlichem, obwohl nicht kausalem oder lokalem Zusammenhange mit den genanten landeskirchlich reformierten Symbolen steht ferner die Confessio Hungarica, welche auf der Synode zu Czenger 1557 verfaßt, dreizehn Jahre später im Druck erschien. Sie genießt ungeachtet ihrer großen Schroffheit in Verurteilung des lutherischen Lehrbegriffs bei den Reformierten Ungarns immer noch bindendes Ansehen.

Zu den reformierten Symbolen, welche eine Annäherung an das lutherische Christentum, wie dasselbe in der deutschen Reformation zu Tage getreten war, erstreben, gehören als vorzugsweise angesehene die folgenden. Zunächst schon die Confessio Augustana variata von 1540, welche in manchen vom Luthertum zum calvinischen Bekenntnisse übergegangenen Landeskirchen Deutschlands sich in Auktorität behauptete. Ferner die um einige Jahre ältere Confessio Helvetica I. Bullingers, das Produkt einer vorübergehenden Annäherung dieses Züricher Theologen an die irenischen Bestrebungen M. Bucers in Straßburg, des Urhebers der Wittenberger Konkordie (1536). Die meisten evangelischen Schweizerkantone sprachen durch Abgeordnete ihre Zustimmung zu diesem Bekenntnisse aus; doch erhob sich bald Widerspruch gegen seine vermittelnde Tendenz, welcher mehr antilutherischen Stimmung dann Bullinger im „Wahrhaften Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich" einen symbolischen Ausdruck gab. Ursprünglich lateinisch abgefaßt, wurde die Helv. I. später von Leo Judä zu Zürich, dem „Melanchthon der schweizer Reformation" frei ins Deutsche übertragen. Diese Übersetzung ist für den Normaltext erklärt und das lateinische Original teilweise ihr angepaßt worden. — Das verbreitetste und angesehenste aller Symbole von mild-reformiertem Charakter ist der Heidelberger oder Pfälzer Katechismus (Cat. Palatinus), abgefaßt im Auftrage des rheinpfälzischen Kurfürsten Friedrich III. des Frommen von Zacharias Ursinus aus Breslau, einem Schüler sowohl Melanchthons als Calvins, unter Mithilfe eines andren Heidelberger Theologen, des Kaspar Olevianus aus Trier. Im Jahre 1563 erschien das Buch auf kurfürstlichen Befehl, nachdem es von allen Superintendenten des Landes gutgeheißen worden. Daß es eine „mit vieler Lehrweisheit, Wärme und Geschicklichkeit" (Guericke) ausgearbeitete Lehrschrift von hervorragendem didaktischem Werte ist, hat auch auf lutherischer Seite vielfach Anerkennung gefunden.

Als einer ähnlichen vermittelnden Richtung angehörige Bekenntnisschriften, welchen nur für bestimmte Landeskirchen Gültigkeit zukommt, sind noch einige Symbolurkunden Englands, Brandenburg-Preußens und Polens zu nennen. Englands Hauptbekenntnisschrift bilden die Articuli XXXIX Eccl. Anglicanae, der Kürze halber (aber freilich mißbräuchlich) mitunter auch Confessio anglicana genannt. Die Grundlage für dieselben war schon in den von Thomas Cranmer und Nicolas Ridley 1551—1552 verfaßten und im Jahre darauf mit Eduards VI. Sanktion herausgegebenen 42 Artikeln gegeben. Die erst unter Elisabeth vorgenommene abkürzende Umarbeitung dieser 42 Glaubensartikel vom Jahre 1562, wurde neun Jahre später vom Parlamente als Grundgesetz der englischen Kirche bestätigt. Ihnen stehen zur Seite der ungefähr gleichzeitige Church Catechism und das Common

Prayer Book, beide fortwährend mit gesetzlich verpflichtender Bedeutung, das erstere für den Volksunterricht, das andere für den Gottesdienst der anglikanischen Staatskirche begabt. — Die Reihe der brandenburgisch- oder märkisch-reformierten Bekenntnisse eröffnet die von Johann Sigismund bei seinem Übertritte zum Calvinismus veröffentlichte Confessio Marchica 1614, an deren Abfassung der kurfürstliche Hofprediger M. Füssel den Hauptanteil hatte. Die das Prädestinationsdogma umgehende, in der Abendmahlsfrage einen milden Calvinismus vertretende Schrift will nichts anderes sein, als eine nähere Erklärung „von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden Fragen", gelangte aber in der Folge zu einem gewissen symb. Ansehen. Einen engeren Zusammenschluß zwischen Reformierten und Lutheranern Deutschlands strebte das Leipziger Religionsgespräch von 1631 an, wo mehrere brandenburgische, kursächsische u. hessische Theologen in unionistischer Absicht zusammentraten und auf Grund der unveränderten Augustana eine Reihe vermittelnder Lehrbestimmungen aufsetzten. Öffentliche Sanktion erhielt dieses Colloquium Lipsiense nur in der brandenburgischen Kirche. — Derselbe Berliner Theologe Joh. Bergius, welcher diese Leipziger Besprechungen wesentlich geleitet und bestimmt hatte, suchte zusammen mit G. Calixt (o., S. 349 f.) bei einem späteren Religionsgespräche zu Thorn 1645 eine Vermittlung ähnlichen Charakters zwischen den luth. und ref. Bewohnern Polens herbeizuführen, freilich ohne Erfolg, da die sog. Declaratio Thoruniensis zwar für die Reformierten Brandenburgs, aber nicht für die polnischen Protestanten symbolische Auktorität erlangte. — Übrigens war für die letzteren schon im Jahre 1570 auf einer Generalsynode zu Sendomir eine Art von luth.-reformiertem Unionsbekenntnis aufgestellt worden, der Consensus Sendomiriensis, welcher auf dem gemeinsamen Grunde eines besonders in der Abendmahlslehre gemilderten Calvinismus die dortigen Reformierten sowohl mit den Lutheranern als mit den böhmischen Brüdern im Lande vereinigte.

Will man die durch Calvin ausgebildete echt- und altreformierte Anschauung, wie sie auf Grund authentischer dogmatischer Lehrdarstellung festen Bestand gewann, kennen lernen, so bleibt selbstverständlich Calvins Institutio religionis christianae entschieden die zuverlässigste Quelle. Auch ohne je als eigentliches Symbol anerkannt worden zu sein, bietet diese nach Inhalt wie Form klassische Schrift den zumeist ursprünglichen typischen Ausdruck der für das orthodoxe Reformiertentum der meisten Länder maßgebenden Glaubens- und Lehrweise. (Näheres s. unten in der Geschichte der Dogmatik). Außerdem sind behufs allseitiger Fixierung der Eigentümlichkeiten des Reformiertentums selbstverständlich die Liturgien der verschiedenen reform. Landeskirchen sowie die Haupterzeugnisse ihrer theol.-wissenschaftlichen und asketischen Literatur in Betracht zu ziehen.

II. **Das reformierte Lehrsystem.** So ausgemacht es ist, daß die ref. Kirche, sowohl in ihrer Zwinglischen als in ihrer Calvinischen Gestalt, das ev.-luth. Grunddogma von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben um Jesu Christi willen voll und ganz mitbekennt, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß sie von unserer Kirche sowohl in seiner theologischen Ausführung als hinsichtlich der im Lehrsysteme ihm angewiesenen Stelle sich unterscheidet. Die der innerhalb der Zeit erfolgenden Rechtfertigung des einzelnen Menschen zuerkannte objektive Geltung erleidet im strengen Calvinismus nicht unerhebliche Beschränkungen Gott wird gedacht als der, welcher die notwendigen Konsequenzen aus dem durch die ewige Erwählung für alle Auserwählten überhaupt Geltenden und durch Christum in der Fülle der Zeit mit Wort und

That als ihr gemeinsames Gnadenrecht Dargestellten zieht. Der Gläubige gilt als schon kraft Gottes ewigem und absolut freiem Ewigkeitsratschlusse mit Christo vereinigt, mithin als gewissermaßen und prinzipiell auch schon gerechtfertigt. Gewöhnlich freilich wird nicht angenommen, daß das Individuum als solches von Gottes ewigem Ratschlusse in Betracht gezogen sei, sondern die Totalität der Gläubigen, als der Leib Christi — mag nun von der Rechtfertigung die Rede sein, wiefern sie idealiter in Gottes ewige Gnadenwahl eingeschlossen ist oder sofern sie realiter mit der Rechtfertigung Christi als des auferstandenen Haupts der Gemeinde zusammenfällt. Mit diesem äußeren Justifikationsakte verbindet sich die Gerechterklärung im eigenen Innern der Erwählten in der Weise, daß ersterer dem Impuls zur letzteren gibt oder daß er „die verursachende Potenz" des rechtfertigenden Glaubens ist. Bezüglich der Gewißheit, zur Anzahl derer zu gehören, für welche die Auferstehung Jesu Christi ein Unterpfand ihrer eigenen seligen Auferstehung ist, verweisen die Reformierten nicht, wie das lutherischerseits geschieht, auf das durch Wort und Sakrament vermittelte Zeugnis des heiligen Geistes im Herzen des Gläubigen, sondern zunächst darauf, daß der Christ nachforsche, wieweit die Erneuerung des Sinnes und Lebens vorhanden sei, ohne welche es keine Kindschaft gebe, deren Vorhandensein aber als das untrügliche Kennzeichen gelte, daß man ein Gotteskind und Erbe des Himmelreiches sei. Während die luth. Kirche in ihrer Lehrdarstellung den Locus von der Rechtfertigung stets von dem das neue Leben behandelnden sorgfältig zu sondern beflissen war, erklärt dagegen die Confessio Helvetica II. in ihrem kurzen Kapitel de justificatione: Loquimur in hac causa de fide viva vivificanteque; wonach also die Rechtfertigung propter fidem et opera in gewissem Sinne an die Stelle unseres „sola fide propter Christum" tritt — freilich nicht, wie bei den Katholiken in der Bedeutung eines principium essendi, aber doch als principium cognoscendi.

Wie schwierig eine derartige Argumentation sei, läßt sich auf die Länge nicht wohl verhehlen. Und so bleibt denn kein Ausweg als der, daß die Bedeutung des menschl. Subjekts hinsichtlich des Heiles ganz und gar aufgegeben und die Garantie des Heiles ausschließlich in einer unbedingten und unerschütterlichen Gnadenwahl Gottes gesucht wird. Dabei hat denn jeder Gott suchende, heilsbegierige Mensch sich als zur Anzahl der bevorzugten gehörig anzusehen, obgleich er wissen und anerkennen muß, daß nicht alle Menschen zu denjenigen gehören können, welche zur Verherrlichung der Barmherzigkeit Gottes vorausbestimmt sind, denn die Barmherzigkeit bildet ja nur die eine Seite des göttlichen Wesens, dessen andere Seite, die strenge Strafgerechtigkeit, gleichfalls von einer Anzahl Menschen verherrlicht werden soll. Gott hat in unbeschränkter Machtvollkommenheit, ohne Rücksicht auf irgend etwas anderes als seinen Willen, von Ewigkeit her gewisse Menschen zur Seligkeit und andere zur Verdammnis bestimmt, allein zu dem Zwecke, daß er in ihnen und an ihnen seine Herrlichkeit offenbare: so lautet die folgerichtige Ausführung des Prädestinationsdogmas, welches die Basis des reformierten Lehrsystems bildet. Nur durch diese Annahme glaubt man hier einer sonst unausweichlichen Selbstgerechtigkeit oder — Verzweiflung des Menschen zu entgehen. Daß etliche selig werden müssen und daß ich einer dieser Glücklichen sein

kann, ist und bleibt die letzte schwache Rettungsplanke der Hoffnung und erst durch diesen unbedingten Prädestinationsglauben gelangt der Mensch zu jenem vollständigen Aufgeben seiner selbst, worin die wahre Tugend des geschaffenen und zumal des gefallenen Menschen besteht. Als Stützen für dieses Hauptstück der ref. Glaubens- und Sittenlehre werden teils vermeintliche Forderungen der menschlichen Vernunft in Hinsicht auf die Ehre Gottes, teils gewisse ihrem organischen Zusammenhange entnommene und streng buchstäblich gefaßte Aussagen der Schrift, insbesondere aus Kap. 9 des Römerbriefs geltend gemacht.

Mit größtem Nachdrucke wird die h. Schrift nicht bloß als Norm, sondern auch als Quelle christlichen Glaubens und Erkennens hervorgehoben, ja mitunter im Gegensatze zu den Bedürfnissen des Herzens und zur geschichtlichen Entwicklung des Christentums als allein berechtigt hingestellt, ohne zu bedenken, daß, wie viel des Unvollkommenen und Trüglichen in beiden vorkommen mag, doch Gott der Herr auch im Menschenherzen sowohl als aus der Geschichte zu uns redet. Fragt man, worauf Zwingli und Calvin sowie ihre Glaubensverwandten das unbegrenzte Ansehen begründen, welches sie dem Buch der Bücher beilegen, so lassen sich die von ihnen geltend gemachten Gründe fast alle auf den allmächtigen Gotteswillen zurückführen. Gott hat es so gewollt: darum können allein in diesem Buche wir Wahrheit und Gnade finden, u. s. f. Keiner der beiden Schweizer Reformatoren tritt an die h. Schrift mit den Herzens- und Lebenserfahrungen eines Luther ausgerüstet heran; beide verhalten sich in gewissem Sinne voraussetzungsloser zu ihr und fassen sie überwiegend nur mit dem Organ des Verstandes auf, statt auch die Tiefe des christlich religiösen Gefühls und vor allem die objektive Norm kirchlicher Erfahrung bei ihrer Auslegung mitreden zu lassen. — Infolge davon legt die Gefahr sich nahe, daß das einzelne fromme Subjekt einen übertriebenen Anspruch darauf erhebt, über den hinter dem Buchstaben des göttlichen Wortes verborgenen Sinn entscheiden zu dürfen; wie denn beiderlei Verirrungen, der Mystizismus wie der Rationalismus, obschon in prinzipieller Opposition zu den Grundlehren des Reformiertentums stehend, nichtsdestoweniger zu allen Zeiten einen fruchtbaren Boden in demselben gefunden haben. Andererseits darf nicht verkannt werden, daß diese Kirche stets durch ihren offenen Sinn und ihr lebensvolles Verständnis für die historischen, prophetischen und ethischen Momente der hl. Schrift sich ausgezeichnet hat.

Wie für die reformierte Auffassung des Material- und des Formalprinzips, so bildet auch für ihre Lehre von Gott die Allmacht den bestimmenden Grundton, nicht die Liebe, in der doch die Basis und der Schlüssel zum Mysterium der göttlichen Trinität zu erblicken ist. Im Gegensatze zum Luthertum sowie zum Katholizismus wird die Identität der Präscienz und der Prädestination symbolisch gelehrt. Und was noch verhängnisvoller ist, der ewige Doppelratschluß Gottes, das consilium gratiae et irae als tiefste Offenbarung seines Wesens, läßt einen mehr oder weniger unvermittelten Dualismus als in Gott gesetzt erscheinen, mag immerhin in den betr. Symbolaussagen ein Streben zu Tage treten, diesen Dualismus vom Prädestinierenden auf den Prädestinierten, von Gott auf den Menschen zu übertragen.

Diese dualistische Tendenz tritt deutlich auch in der Christologie her-

vor. Allerdings waren es mehr zufällige Anlässe, wodurch in beiden protestantischen Kirchen die Entwicklung des christologischen Problems herbeigeführt wurde; die tiefere Ursache aber für dessen grundverschiedene Ausgestaltung lag in der entgegengesetzten Art, wie überhaupt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch von beiden verstanden wurde. Wie es für die Reformierten ein Hauptinteresse ist, den Abstand zwischen dem Unendlichen und dem Geschöpfe als einem Wesen endlicher Art möglichst in den Vordergrund zu rücken, so pflegen sie es, obgleich die Menschwerdung Gottes in Christo Jesu als ein wirkliches Eingehen der Gottheit in die Menschenwelt anerkannt wird, doch nie zuzugestehen, daß in Christo die menschliche Natur persönlich zur ganzen und vollen Vereinigung mit Gott gelange. Nur eine gewisse, immerhin nahe Verbindung mit ihm soll dieselbe eingegangen sein, unter Beibehaltung ihres geschöpflichen Charakters als unübersteiglicher Schranke. Während der Lutheraner in Christo sowohl den irdischen als den himmlischen Heiland, den Gottmenschen schauen will, begnügt sich der Reformierte anzunehmen, dem Menschen Jesus sei der Geist Gottes ohne Maß gegeben worden. Die Eigenschaften und Wirkungen einer jeden der beiden Naturen Christi werden allerdings seiner Person mitgeteilt; alles reale Anteilnehmen aber der einen Natur an dem was der anderen zusteht, gilt als durch die wesentliche und immer fortwährende Verschiedenheit beider ausgeschlossen. Selbst die Leiblichkeit des erhöhten Christus ist nach ref. Ansicht eine örtliche, (im Himmel) beschränkte.

Wie ferner der ganzen Schöpfung keine andere Bedeutung als die eines Werkzeugs des allbestimmenden Machtwillens Gottes zuerkannt wird, so verliert auch der Heiland als Mensch, d. i. in kreatürlicher Gestalt, den Charakter freier Hingebung, welcher doch seiner für uns geübten Thätigkeit erst den in Wahrheit versöhnenden Stempel aufprägt. Und worein wird da nun die Hauptsumme des Werkes Christi, d. h. die Versöhnung gesetzt? Während lutherischer Anschauung zufolge Christus seinen Akt freiwilliger Erniedrigung dem gegenteiligen Thun Adams entgegenstellte und hiedurch prinzipiell die Wirkung desselben aufhob (paralysierte), indem er den Zorn Gottes wegnahm und die Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit erfüllte, wendet die reformierte Anschauung sich überwiegend der subjektiven Seite zu. Sie setzt den eigentlichen Zweck der Erscheinung Christi auf Erden darein, die Menschheit ihrem vorgesetzten hohen Ziele zuzuführen und dadurch die von Gott geplante Weltordnung ihrer Vollendung anzunähern. Selbst das Todesleiden Christi, sein Opfer auf Golgatha wird vorzugsweise aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, wie denn der Heidelb. Kat. den Gewinn, den wir dem Opfer am Kreuze verdanken, also beschreibt: „daß durch seine Kraft unser alter Mensch mit ihm gekreuziget, getötet und begraben wird, auf daß die bösen Lüste des Fleisches nicht mehr in uns regieren, sondern daß wir uns selbst ihm zur Danksagung aufopfern." In demselben Bekenntnisse wird die Bedeutung der Niederfahrt Christi zur Hölle nur darein gesetzt, daß „ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr Christus habe mich durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele am Kreuz und zuvor erlitten, von der höllischen Angst und Pein erlöset." Fragt man aber, wer die sind, für welche Christus gelitten hat, so antwortet

die Dortr. Syn. (c. II, 8): ii omnes et soli, qui ab aeterno ad salutem electi et a Patri ipsi dati sunt; wogegen freilich das irenische Colloquium Lipsiense seine Erklärung dahin abgibt, daß die Genugthuung Christi allen Menschen ohne Ausnahme gelte. Von dem Punkte, daß Christus um unserer Sünden willen dahingegeben und gestorben ist, wird sofort zum andern weiter geeilt, daß er um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt ist; es gilt das auf Grund von Röm. 4, 25; 1 Kor. 15 ꝛc. als wichtigstes Moment der ganzen Lebensentwicklung Christi, sowohl für ihn selbst als unsertwegen. Die menschl. Natur Christi ist im Moment ihres Siegs über die Mächte des Todes (der also hier als nicht mit der Hadesfahrt, sondern erst mit der Auferstehung beginnend aufgefaßt wird) dergestalt vom Geiste Gottes durchdrungen worden, daß sie fähig war, bei der dann erfolgenden Himmelfahrt in Gottes ewiges Herrlichkeitsreich aufgenommen zu werden, aus welchem herab Christus mittels des Geistes unabläßig dafür thätig ist, daß die Erwählten zu immer vollkommenerer Vereinigung mit ihm und durch ihn mit dem Vater geführt werden. — Damit wird unser Blick des weiteren auf den Menschen als Gegenstand der Erlösung hingelenkt.

In betreff der für die Anthropologie grundlegenden Lehre vom Urstande gebrauchen zwar die ref. Symbole, wo die in der Schöpfung verliehene Vollkommenheit zur Sprache kommt, teilweise dieselben oder ähnliche Ausdrücke, wie die lutherischen; aber sie vermeiden alles was als eine Zustimmung zur luth. Ansicht von der anerschaffenen Gottähnlichkeit des Leibes sowie von der realen Bedeutung der ursprünglichen Willenfreiheit gedeutet werden könnte. Dadurch ist den ref. Dogmatikern Gelegenheit gegeben, einerseits jenen ersteren Punkt erheblich zu beschränken oder eventuell gar nicht anzunehmen, andererseits das letztere Attribut des noch im Besitze seiner ursprünglichen gottbildlichen Würde befindlichen Menschen zu beseitigen. Selbst Calvin erklärt den Willen der im Unschuldsstande sich befindenden Menschen für in utramque partem flexibilem, weßhalb der Urmensch unter dem Gesetze als einer von außenher ihn verpflichtenden Norm stehen mußte. In demselben Maße wie die ref. Kirche, hierin der römischen einigermaßen sich nähernd, die hohen Eigenschaften des noch nicht gefallenen Menschen ungebührlich herabsetzt, hat sie mit dieser Kirche auch das gemein, daß sie die zerstörenden Wirkungen des Falles auf den Menschen gewissermaßen zu gering anschlägt. Von den Reformierten wie von den Katholiken wird der Sündenfall mehr aus dem Gesichtspunkt des dadurch verursachten allgemeinen Elendes als dem des verdammenden Schuldverhältnisses betrachtet. Die gegenwärtige Erniedrigung und Verkehrheit der menschl. Natur gilt gleichwohl als eine so tiefe, daß niemand des ideell durch die Prädestination Gottes, thatsächlich durch Christi Person und Werk zustande gebrachten Heiles sich zu bemächtigen vermag ohne die göttlichen Gnadenwirkungen, auf denen allein auch die Heilsaneignung beruht.

Hinsichtlich der Wirksamkeit des h. Geistes finden mehrere Unterschiede zwischen der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre statt. Der bedeutendste liegt darin, daß die Reformierten von vornherein die Allgemeinheit sowohl der zueignenden als der prädestinierenden und erlösenden Gnade leugnen. Dasjenige, womit der Geist seine Einwirkung auf einen Menschen

einleitet, der bestimmt ist, die Barmherzigkeit Gottes in dieser und der zukünftigen Welt zu verherrlichen, ist die Berufung, welche nicht selten als eine überschwengliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf die menschlichen Verstandeskräfte beschrieben wird. Aber indem Gott auf unwiderstehliche Weise beruft und erleuchtet, wie dies alsdann der Fall ist, wenn es einem erwählten Menschen gilt, so wird dieser hiermit auch wiedergeboren. Der Wiedergeburt, wodurch der Glaube zu stande kommt, folgt die Vergebung der Sünden oder die intimatio justificationis als ein weiterer Schritt auf dem Wege zur Seligkeit; desgleichen Buße oder resipiscentia, deren Teile die mortificatio und die vivificatio sind. Aus dem Gesichtspunkte Gottes wird dieser Akt nach seinen beiden Seiten als eine rein göttliche Kraftwirkung betrachtet, welche das Werk der Berufung fortsetzt und wobei der Mensch sich fortwährend leidend verhält, gleich dem Lehm in des Töpfers Hand; in anbetracht des Menschen aber gilt er als Realisation des Glaubens in guten Werken, deren Wert in der jedenfalls immer relativen Übereinstimmung mit dem Gesetze beruht. — Obschon gelehrt wird, daß das Heil den Erwählten nie verloren gehen könne, hat doch der sittliche Lebensernst dadurch keinerlei Schwächung erfahren. „Christus non otiosus!" ist vielmehr ein häufig wiederkehrendes Schlagwort der ref. Kirche, ein Gedanke, den sie viel und oft mit Nachdruck geltend macht, namentlich dann, wenn von der Verpflichtung des Christenvolkes für seines Herrn Ehre thätig zu sein die Rede ist. Und da die Erwählung zunächst auf die Totalität der Erwählten, nicht auf die einzelnen ging, so müssen schon darum diese nicht jeder für sich, sondern gemeinschaftlich für die Verwirklichung des Zweckes wirken, zu welchem sie in Christo auserwählt worden sind, nämlich für die Verherrlichung Gottes in seiner Schöpfung. Dies geschieht dadurch, daß sämtliche irdische Verhältnisse vom göttlichen Worte mehr und mehr beherrscht und ihm gemäß gestaltet werden. Ist in der kath. Ethik die vorherrschende Kategorie „die Pflicht", in der lutherischen „die Tugend" (die gottgefällige Gesinnung), so ist „das höchste Gut" diejenige Kategorie, auf der die ethische Anschauung der reform. Kirche vorzugsweise beruhend erscheint.

Unter den Beweggründen zur Vollbringung guter Werke wird oft der damit verbundene, jenseits zu erreichende Gnadenlohn hervorgehoben, dargestellt als desto herrlicher, je stärker er gegen die schreckliche Strafe kontrastiert, womit der ihn spendende Herr andererseits an den Verdammten seinen gerechten Zorn über alle Bosheit und Trägheit offenbaren wird. Was den Zwischenzustand oder die Zeit zwischen dem Tode und dem Gerichte betrifft, so verwirft die reformierte Kirche mit der lutherischen das katholische Fegfeuer. Nichtsdestoweniger scheint auch in diesem Stücke zwischen beiden protestantischen Kirchen eine gewisse Verschiedenheit stattzufinden, sofern die reformierte weniger, als es bei der lutherischen der Fall ist, den Zwischenzustand als ein stilles Reifen der Seele, eine relative Ruhe aufzufassen liebt, vielmehr ihn als ein thätiges Seelenleben vorstellt, wobei die Verdammten die ihnen einwohnende Bosheit kräftiger entwickeln und zu ihrem Höhepunkt steigern, während bei den Erwählten die in der Berufung prinzipiell ihnen verliehene Gerechtigkeit stufenweise sich fortentwickelt und zwar von dem Punkte aus, den sie bei ihrem Ausgange aus diesem Leben innehatten, bis zu dem ihrer gottbildlichen Vollendung.

Obschon beide evangelische Kirchen im wesentlichen dieselben Gnadenmittel anerkennen, ist doch der Begriff, den sie mit ihnen verbinden, keineswegs der gleiche. Während in der lutherischen wie in den katholischen Kirchen (bei letzteren allerdings in einer von der luth. Auffassung ganz verschiedenen Weise) die kollative, d. h. die wirklich mitteilende Bedeutung dieser media gratiae in erster Linie geltend gemacht wird, hebt die ref. Kirche ihre annunciative Bedeutung d. h. ihren auf Art und Wesen der Gnadenwirkung sinnbildlich hinweisenden Zweck besonders hervor. Die Reformierten halten dafür, der hl. Geist bereite durch die Gnadenmittel den Menschen dazu, daß er die Gnade unmittelbar von oben empfange, während wir dagegen die gottgeordneten Vehikel in ihnen erkennen, welche die Gnade Gottes uns zuführen und vermitteln. Nach ref. Anschauung bewirkt Gott bei allen Erwählten, mögen die genannten Mittel ihnen zu Gebote stehen oder nicht, unfehlbar den seligmachenden Glauben schon während ihres Erdendaseins, und zwar mittels seines inneren Wortes oder der Stimme des Geistes im Herzen, welche Stimme für das einzige eigentliche Gnadenmittel erklärt wird.

Dem äußeren Worte Gottes wird sein Charakter, wonach es selber der von Gott uns angewiesene Weg zur Seligkeit ist, abgesprochen, es vielmehr lediglich als ein Wegweiser zu derselben angesehen. Unter den wichtigeren ref. Symbolen dürfte die C. Helvetica II. diejenige sein, welche am bestimmtesten diese Ansicht ausspricht, sofern sie erklärt: Gott wähle für die Mitteilung seiner Gnade zwar meist den äußeren Weg durchs Wort neben dem inneren, d. i. dem Herzenszuge zu Gott hin; der letztere sei jedoch der wichtigere und unentbehrliche, während jener wohl entbehrt werden könne, ohne daß der ins Auge gefaßte Zweck darum verfehlt werde. Auch hat der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium für die ref. Kirche durchaus nicht eine so große Bedeutung, wie für die evangelisch-lutherische. Die Frage, ob das Gesetz irgend eine Geltung für die Wiedergeborenen habe — eine Frage, von der die lutherische Kirche soviel in Anspruch genommen und in Unruhe versetzt worden ist — wäre in der ref. Kirche eine Unmöglichkeit gewesen. Gerade für den Gläubigen und keineswegs nur, soweit er noch nicht vom Geiste Gottes durchdrungen sei, sondern für ihn als Gläubigen hat nach ref. Anschauung das Gesetz seine größte Bedeutung, an ihm übt es seine wichtigste Aufgabe. Hierin vor allem besteht Christi durch den Geist vermitteltes königliches Walten, daß er mittelst des göttlichen Gesetzes sein Volk regiert und führt. Liegt also der luth. Kirche die Gefahr einer Unterschätzung des pädagogischen Nutzens des Gesetzes d. h. seiner Aufgabe den Sünder zu Christo zu führen einigermaßen nahe, so scheint die ref. in noch höherem Grade der Gefahr ausgesetzt zu sein, die normative Aufgabe des Gesetzes (den usus legis tertius, vgl. F. Conc. a. VI) dermaßen zu überspannen, daß dasselbe uns vom beseligenden Heilandsglauben geradezu fernhalten und daran hindern kann, dem allein zu leben, der für uns gestorben ist. Auf dieser Auffassung des Gesetzes beruht die Stellung, die ihm beinahe in allen ref. Katechismen angewiesen zu werden pflegt, nämlich erst nach Behandlung der Artikel des Glaubens. Nach ref. Ansicht bildet das Evangelium nur die höchste Stufe einer von Gottes Stimme im Gewissen ausgehenden, durch die Gesetzanstalt fortschreitenden Entwicklung, welche durch die Sünde zwar gestört aber doch

nicht gänzlich abgebrochen, nunmehr durch Christum allseitig hergestellt und ihrer Vollendung zugeführt worden ist.

In nahem Zusammenhange mit dieser Anschauungsweise steht die Sakramentslehre der Reformierten. Wird bei ihnen, wie wir gesehen, des Wortes reale Bedeutung einigermaßen abgeschwächt, so gilt das in noch höherem Grade von derjenigen der Sakramente. Nur dem Grade nach soll den Sakramenten der Kirche einiger Vorrang vor denen des alten Bundes einzuräumen sein und zwar ihrer größeren Einfachheit, Ausbreitung und Bestandes wegen. Was aber ihre Bedeutung und ihren Zweck betrifft, so äußern Zwingli und Calvin samt den beiderseits an sie sich anschließenden Symbolen hierüber abweichende Ansichten. Anknüpfend an die antike Anwendung des Wortes sacramentum als Bezeichnung für einen Fahneneid, erklärte Zwingli die Sakramente für Handlungen, durch die man angesichts der Gemeinde zur Fahne Christi schwöre; — es sei das ein Schwur, der weder um des Betreffenden selbst noch um Christi willen geschehe, da die Verbindung zwischen beiden dadurch keine andere werde als sie vorher gewesen sei, sondern lediglich um der Gemeinde willen, die mittels dieser Handlung Kunde erhalte, in welchem Verhältnis ein Mensch zu dem im Himmel wohnenden Heiland wirklich stehe oder doch als stehend erscheinen wolle. Nur insoweit könne das Sakrament einen Einfluß auf den davon Gebrauch machenden einzelnen Menschen ausüben, als durch das äußere Zeichen der Gnade Gottes seine Aufmerksamkeit auf das Bezeichnete, die Gnade selbst, stärker hingerichtet werde. Calvin dagegen und die meisten Symbole protestieren entschieden „contra vanitatem eorum, qui affirmant sacramenta nil aliud esse quam mera et nuda signa“; so daß sie zur Anerkennung des Satzes fortschreiten, daß die Sakramente Organe für eine Wirksamkeit Gottes in seinen Erwählten seien. Näher erklärt wird dieser Satz dahin, daß sie zwar zunächst unserer sinnlichen Natur entsprechende und angemessene Bilder darstellen, anschauliche Hinweisungen auf Gottes geoffenbarten heiligen Willen, zugleich aber auch zu Unterpfändern dieses Willens dienen sollen. Das Wort Gottes und seine Sakramente verhalten sich zu einander, wie ein Brief und das darauf gesetzte Siegel. Freilich vermöchten die Sakramente an und für sich ebenso wenig wie das Wort jemanden der Gotteskindschaft teilhaft zu machen; aber nicht selten bediene sich Gott, wenn sie anders richtig gebraucht werden, solcher Veranlassung, um gerade dabei den von Ewigkeit festgestellten Ratschluß durch seinen Geist zu erfüllen und die himmelwärts gerichtete Seele der Kindschaft, des göttlichen Lebens und der Seligkeit teilhaftig zu machen. Andererseits bringt der überhaupt reformierterseits eingenommene Standpunkt strenger Legalität es mit sich, daß Calvin ein unbedingtes Verwerfungsurteil über jede Sakramentsverwaltung ausspricht, welche ein anderer als der Träger des kirchl. Amtes vollziehe.

Hinsichtlich der Taufe treten die hier angedeuteten prinzipiellen Gegensätze auf dem Gebiet der Sakramentslehre verhältnismäßig minder schroff in Geltung, als betreffs des anderen Sakraments. Von der Kindertaufe lehren auch die Reformierten — bes. bestimmt die Anglikaner, s. A. Angl. a. 27 —, daß sie, auf vorbereitende Weise, die Wiedergeburt in sich enthalte; in entschiedener Verwerfung alles Anabaptismus sind sie mit den Lutheranern einig.

Dabei legen sie freilich einerseits dem von der leiblichen Geburt herrührenden Glaubenskeime des Christenkindes eine so große Bedeutung bei, daß die Taufe fast nur als eine Besiegelung eines schon im voraus bestehenden Bundes zwischen Gott und dem Kinde christlicher Eltern erscheint, wobei für letzteres ein neues Verhältnis eher zur Kirche als zu Gott zu stande komme. — Stärker prägt die dargelegte Grunddifferenz des beiderseitigen Sakramentsbegriffs in der Lehre vom h. Abendmahle sich aus. Unter den zwinglianischen Bekenntnisschriften scheint Bullingers „Wahrhaftes Bekenntnis“ vom Jahre 1545 dahin zu gehen, sich auf den sakrifiziellen und kommunionellen Gesichtspunkt zu beschränken. Die übrigen Symbole dieser Richtung lassen daneben auch ein sakramentales Moment gelten, einen geistlichen Genuß Christi, von welchem es heißt, er übersteige die sonstige im Glauben geschehende Aneignung der Verheißungen des Wortes, ohne daß freilich das, worin diese Steigerung des Genusses besteht, eine nähere Bestimmung erführe. Bestimmtere Ausdrücke hiefür zu gewinnen und überhaupt dem hl. Mahle einen positiveren Charakter und eine tiefere Bedeutung zu vindizieren, hat der calvinische Typus versucht; doch kommt auch er nie über eine nur graduelle Unterscheidung hinaus zwischen dem, was der Erwählte im Abendmahle und dem, was er ohne und außer der Feier desselben durch den Glauben genießt. Brot und Wein sollen nicht allein den Leib und das Blut Christi abbilden, sondern auch das mitteilen, was sie bezeichnen; wobei das äußere Zeichen zum Unterpfand für die wahre d. h. ideelle Gegenwart und Wirklichkeit der Gaben diene. Es sei nicht genug gesagt, daß beim Abendmahl als einem Gedächtnis des Todes Christi der Glaube gestärkt und die Liebe brennender werde; sondern sowohl durch den Anblick als auch durch den Genuß der äußeren Mittel empfange der Glaube vom Himmel herab eine wirkliche Gottesgabe, womit eine innigere Vereinigung mit Christus Jesus verstanden wird. Nur daran müsse Luther gegenüber festgehalten werden, daß man die Realität sowohl des Empfangens als des Darreichens derselben nicht in materiellem, sondern in ideellem oder geistlichem Sinne fasse, also die Elemente des Abendmahls nicht etwa als eine Art leiblicher Träger oder Vehikel der Gabe vorstelle, wodurch sogar der Ungläubige am heiligen Tische den Herrn (als Richter) empfangen würde. Auch in mehreren calvinischen Symbolen wird als die Hauptsache im Altarsakrament das von der gläubigen Gemeinde Christo dargebrachte Opfer des Gehorsams gegen ein bestimmtes Gebot des Herrn dargestellt, verbunden mit dem darin eingeschlossenen Gelübde größerer Treue in Erfüllung aller Gottes- wie Nächstenpflichten. — Die Selbstkommunion des fungierenden Geistlichen ist in der anglikanischen Kirche liturgisch festgesetzt und gilt auch in den übrigen ref. Kirchen als etwas Zulässiges, ja Selbstverständliches.

Was die lutherischerseits so hoch gestellte, zuweilen den Sakramenten zugezählte Absolution betrifft, so fällt ihre spezifische Bedeutung für die reformierte Kirche ganz und gar weg. Sie bedeutet hier weiter nichts als eine Form der Predigt des Evangeliums, wobei der Diener des Wortes nur im allgemeinen verkündet, daß die Sünde dem Gläubigen von Gott vergeben, dem Ungläubigen aber behalten werde, keineswegs aber einen ihm als Inhaber des Schlüsselamtes verliehenen Auftrag vollzieht, von Gottes wegen und

in Gottes Namen dem einzelnen seine Sünden zu vergeben oder zu behalten. Dagegen wird der äußerlichen Zucht im Gebiete der Kirche eine solche Bedeutung beigelegt, daß sie fast das Aussehen eines sekundären Gnadenmittels gewinnt. Mehrere Bekenntnisschriften heben als Kennzeichen einer wahren Kirche neben Gottes Wort und den Sakramenten die Übung der Kirchenzucht (mit der Exkommunikation als letztem Akt) ausdrücklich hervor.

Die Gemeinschaftsform, in der Gottes Herrlichkeit sich auf Erden zunächst offenbart, ist die Kirche. Ihrem Wesen nach ist sie zwar rein innerlicher, geistlicher Natur, also eine unsichtbare Gemeinschaft; aber als nicht zu versäumende heilige Pflicht wird dennoch der äußere Zusammenschluß der Gläubigen zu einer sichtbaren Gemeinschaft gemeinsamen Wirkens zur Ehre Christi hervorgehoben; wie denn überhaupt für diese Kirche das gemeinschaftbildende Element ein sehr großes Gewicht hat. Durch die meisten ref. Symbole zieht diese zuerst von Zwingli aufgestellte Unterscheidung zwischen ecclesia invisibilis und ecclesia visibilis, von welchen allein die erstere Kirche in wahrem und wirklichem Sinne sei, gleich einem roten Faden sich hindurch. Die Kirche ist, wie schon eins der ältesten Bekenntnisse sich ausdrückt, „die Vereinigung derer, die Jesum Christum als den Sohn Gottes bekennen und durch Liebeswerke ihren Glauben erweisen.“ Überall gilt die Heiligkeit als diejenige Eigenschaft der Kirche, auf welche das Hauptgewicht gelegt wird und zwar eben in der Bedeutung des heiligen Lebens der Gemeindeglieder. Diesem coetus fidelium gegenüber wird die sichtbare Kirche, soweit sie nicht mit der unsichtbaren zusammenfällt, meist beschrieben als ein coetus hypocritarum, qui bonis in ecclesia sunt permixti, sed ad ecclesiam proprie non pertinent, licet in eo praesentes sint, ut hypocritae et reprobi, quorum malitia ecclesiae nomen delere non possit. In engerer Verbindung miteinander betrachtet die unsichtbare und die sichtbare Kirche der Anglikanismus — überhaupt in mancher Hinsicht eine „ecclesia lutheranizans“, in deren Hauptsymbol (art. 19) bekannt wird: Eccl. visibilis est coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur et sacramenta quoad ea, quae necessario exiguntur, juxta Christi institutum recte administrantur.

III. **Verfassung, Kultus und herrschender Geist.** Obgleich in den ref. Symbolen die Kirche vor allen Dingen als die Gesamtheit der Heiligen ins Auge gefaßt wird, so ist ihnen die Betrachtung der Kirche aus dem Gesichtspunkte, wonach sie als göttliche Anstalt zum Aufbau des Reiches Gottes auf Erden erscheint, keineswegs unbekannt; vielmehr dürfte dieser Gesichtspunkt öfter noch in den ref. als in den luth. Symbolen seine spezielle Ausführung finden. Von einander abweichende Richtungen schlugen hiebei Zwingli und Calvin ein. Der erstere wollte die Pflege der kirchlichen Lehr- und Sittenzucht im Prinzipe dem christlichen Staate beigegelegt wissen, als zu dem munus magistratus gehörig; während nach dem letzteren die Kirche vom Staate einerseits durchaus unabhängig, anderseits aber doch organisch mit ihm verbunden sein sollte. Diesen kirchenpolitischen Grundgedanken suchte Calvin praktisch in Genf durchzuführen und so ein Urbild christlicher Lebensordnung herzustellen, gleichwie er ihn andererseits theoretisch, zumal in der Institutio rel. chr., aufs scharfsinnigste auszubilden wußte. Beide Anschauungen sind von verschiedenen reformierten Ländern adoptiert und ins Werk gesetzt worden; in-

dem einerseits die engl. Episkopalkirche das staatskirchliche Moment der Zwinglischen Grundsätze ihrer Organisation zu Grunde legte, andererseits aber die meisten übrigen ref. Kirchen im Prinzipe das System Calvins sich aneigneten.

Gemäß der eigentümlichen Modifikation, welche das Zwinglisch-staatskirchliche Prinzip im Anglikanismus erfahren hat, hat Englands Regent, sogar mehr noch als der russische Kaiser, über alles zur obersten Verwaltung der Kirche Gehörige endgültig zu entscheiden. Und nicht, sofern er praecipuum membrum ecclesiae ist, wird ihm eine so maßgebende, einflußreiche Stellung zuerkannt, sondern dieselbe bildet einen Bestandteil der Macht und der Vorrechte, die er als Herrscher des Königreiches besitzt. Das wichtigste Stück dieser Prärogative bildet die Ernennung der Bischöfe; dafür ist dann allerdings den höheren kirchlichen Funktionären eine unmittelbare Einwirkung auf den Gang der staatlichen Geschäfte zugesichert, sofern sie in der konstitutionellen Repräsentation des Landes Sitz und Stimme haben. In kirchl. Hinsicht haben die Bischöfe, auf deren apostolische Succession großes Gewicht gelegt wird, alle Lehrfragen zu entscheiden, zu konfirmieren, zu ordinieren, sowie die übrigen Geistlichen nicht nur einzusetzen, sondern auch zu überwachen, während in gewissen streitigen Fällen kirchlichen Charakters weltliche Gerichtsbehörden zu richten haben. Die übrigen Geistlichen dürfen (mit Ausnahme des ersten Jahres, während dessen sie als Diakonen mit etwas beschränkter priesterlicher Vollmacht fungieren) alle kirchlichen Amtshandlungen, außer den genannten speziell bischöflichen, verrichten. Demungeachtet besteht in der Episkopalkirche thatsächlich eine vollständige Hierarchie: jede Klasse durch besondere Weihe von der anderen geschieden, sowie auch über die Gemeinde das Volk sich stufenweise erhebend. — Ebenso entschieden wie der Episkopalismus auf seiner Seite beanspruchen die Symbole der calvinischen Richtung die göttliche Auktorität für ihre völlig entgegengesetzte presbyterianische Theorie. Die Pastoren, Presbyter oder Ältesten und Diakonen, welche drei Ämter schon Calvin als jure divino in der Kirche bestehend ansah, bilden für jede besondere Lokalgemeinde ein Presbyterium oder Konsistorium, in dessen Hand die kirchliche Leitung der Gemeinde, die Zucht, die Armen- und Krankenpflege sich befinden. Der Eintritt ins Amt muß rechtmäßig geschehen von Gottes wegen mittels der Kooptation, keineswegs durch Wahl der ganzen Gemeinde, welche nach reformierter Anschauung nur dazu berechtigt ist, die Wahl des Presbyteriums zu bestätigen, wenn auch thatsächlich in manchen Fällen diese Grenze überschritten wird. Auch wird hier weit größerer Ernst gemacht mit der (freilich auch in unsern Symbolen geforderten) Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten, dem des Staates und dem der Kirche, zwischen dem bürgerlichen und dem geistlichen Schwert, sowie zwischen dem Reiche der Welt und dem Reiche Gottes. Sowohl die kirchl. Gesetzgebung, als auch die Lehrbestimmungen gehören in allen echt reformierten Kirchengemeinschaften ausschließlich den Provinzial- und Landessynoden zu, welche aus Abgeordneten der einzelnen Presbyterien bestehen.

Hat es sich früher gezeigt, daß in der luth. Kirche das Sakramentale das ist, was den Schwerpunkt des Gottesdienstes ausmacht, ohne daß gleichwohl der Wert des Sakrifiziellen unterschätzt wird; so begegnet auf reformiertem Boden uns wieder eine Auffassung, welcher der Kultus vorwie-

gend als ein Menschenwerk gilt, ein Werk, womit die Gemeinde nicht sowohl selbst der Gnade Gottes teilhaftig zu werden, als vielmehr ihm ein Opfer darzubringen begehrt. Da der ref. Anschauung zufolge weder das Wort noch die Sakramente wirkliche Träger der Gnade sind, so kann auch deren feierlicher gemeinsamer Gebrauch im Kultus nicht die Bedeutung haben, daß im eigentlichen Sinne der Herr dadurch etwas der Gemeinde mitteile. Derselbe bedeutet vielmehr hauptsächlich einen Gehorsamsakt der Gemeinde gegen den Befehl ihres Herrn, wodurch dieser geehrt wird. Das liturgische Element tritt stark in den Hintergrund gegen die Predigt, welche nicht, wie bei uns, an einen kirchlich festgestellten Bibeltext gebunden erscheint. Dabei vermißt man den Reichtum und die frei sich ergießende Fülle des lutherischen Kirchengesanges, an dessen statt man sich vorherrschend auf versifizierte Umschreibungen der Psalmen Davids beschränkt. Gewiß ist es ein großartiges Schauspiel, jene feierliche Stille, welche namentlich in Schottland und Amerika den Sonntag, der in den reformierten Kirchen meistens Sabbat heißt, scharf abscheidet von der rastlosen Arbeit und dem Getriebe der Werktage; aber von der evangelischen Weihnachts-, Ostern- und Pfingstfreude weiß man hier nichts. Das buchstäbliche Verständnis des atl. Bilderverbotes, sowie die Ausrottung alles dessen, was bei kultischen Handlungen die Sinne ansprechen könnte, verleiht dem ref. Gottesdienste in mehrfacher Hinsicht etwas alttestamentlich Herbes und Strenges, was weniger an Christum erinnert, als an seinen Vorgänger in der Wüste. Es ist nicht ohne Wahrheit gesagt worden, daß der ref. Kultus sich zum katholischen verhalte wie das A. Test. zum sinnlich heiteren Heidentum. Beide Kirchen, die kath. wie die ref., geben dem Kultus fast ausschließlich den Ausdruck nur einer von beiden Seiten des Menschenlebens, dort der leiblichen, hier der geistigen. Dagegen hat keine derselben in voller Wahrheit sich zu der Erkenntnis zu erheben vermocht, daß unser Heiland sowohl mit seinem Geiste als in seiner verklärten Leiblichkeit, sowohl als Mensch wie als Gott fortwährend uns nahe ist und daß daher die, welche in Ihm ihr Leben haben, diesem auch einen geistlich-leiblichen Ausdruck geben müssen.

Gehen wir endlich zur Betrachtung des Geistes der reformierten Christenheit im allgemeinen über, so dürfte aus dem Dargelegten der Gesamteindruck resultieren, daß dieser Geist etwas von der Sinnesart des Greises an sich trägt, welche Inneres und Äußeres von einander zu sondern liebt, gleichsehr nach außen gerichtet wie zum Reflektieren geneigt, einer Sinnesart, die zu der männlichen, lebensfrischen Unmittelbarkeit des Luthertums einen gewissen Gegensatz bildet. Auch erscheint die ref. Kirche von einer Grundanschauung beherrscht, der eine gewisse Zwiespaltigkeit anhaftet. Auf der einen Seite läßt es sich nicht bestreiten, daß der Subjektivismus thatsächlich in ihr zu weit größerer Ausbreitung und Herrschaft gediehen ist, als jemals in unserer Kirche; auf der andern Seite ist gerade die Verpflichtung des menschlichen Subjektes, sich unter Gottes im Worte geoffenbarten Willen zu beugen, nirgend in der luth. Kirche, weder in öffentlichen noch in mehr persönlichen Bekenntnisschriften so unbedingt und durchgehend festgehalten worden, wie es drüben geschieht, wo als bestimmender Grundgedanke das einseitig betonte Machtverhältnis Gottes zur Welt festgehalten wird. Der Reformierte wird

durch ein an sich wahres aber einseitiges Interesse bestimmt, mit strengster Konsequenz alle die Folgerungen zu ziehen, zu denen die in der menschlichen Vernunft liegende Idee des Absoluten zu führen scheint, sowie er auch dadurch allein Gott dem Allmächtigen die demütige Unterthänigkeit zu beweisen vermeint, welche ihm gebühre. Das tiefe Gefühl der gegenwärtigen Not des Menschen, von welchem Luther und die ihm Gleichgesinnten ausgehen, schließt zugleich ein Gefühl der unveräußerlichen Würde des Menschen in sich, welches den ref. Symbolen mehr oder minder unbekannt ist. Die unendliche Liebe, welche Gott getrieben hat, sich soweit herabzulassen, daß er dem Menschen einen gewissen Grad von Freiheit und relativer Selbständigkeit einräumte, ist weder bei Zwingli noch bei Calvin noch bei irgend einem ihrer Nachfolger zu vollem Rechte gekommen; wie sie denn auch die in Christo erschienene Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem niemals recht verstanden haben. Immer bleibt eine Kluft, welche nur Gottes unendliche Macht überbrückt. Alles existiert allein zu Gottes Ehre. Auch in Christo wird Gott vorzugsweise als der allmächtige Herr gesehen, welcher durch sein Wort als ewig gültige Regierungsordnung die Welt regiert. Die ref. Kirche huldigt thatsächlich einer abstrakteren unpersönlicheren Vorstellung vom Wesen Gottes, als die luth., mag dies auch nirgends in ausdrücklichen theol. Lehrsätzen zum Ausdruck gelangen. Es tritt das insbes. hervor bei der harten Lehre der Calvinisten von der unbedingten Gnadenwahl, wodurch „mitten in das milde und liebeatmende Christentum ein finsterer, feindseliger Fatalismus eingeführt wird. Der Fatalismus aber in der einen oder anderen Gestalt, das heißt die erbarmungslose Oberherrschaft eines blinden Gesetzes, einer kalten Regel, einer Laune, ist das Resultat, zu welchem eine jede abstrakt begrifflich angelegte Gotteslehre notwendig, wenn sie anders konsequent ist, schließlich hingelangt: denn nur beim persönlichen, lebendigen Gotte ist Liebe, ist Barmherzigkeit denkbar" (Geijer; vgl. o. S. 418).

Gesamt-Ausgaben der reform. Symbole (die früheren meist sehr unvollständig): [Th. Beza?], Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum eccl., Genev. 1581, 4. — [Casp. Laurentius?], Corpus et syntagma confessionum fidei, quae in diversis regnis et nationibus ecclesiar. nomine fuerunt authentice editae, Aurel. Allobrogum (Genf) 1612, 2 voll. 4; ed. locupl. 1654. — J. C. W. Augusti, Corp. libror. symbolicorum, qui in eccl. reform publ. auctoritatem obtinuerunt (Elberf. 1827; 2. A. 1846; krit. unzuverlässig und fast wertlos). — Beste lat. Sammlung: H. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips. 1840, 8. (enth. 28 Bekenntnisschr.). — Beste deutsche Sammlung (nach den früheren von J. Meß, Neuwied 1828—30, und von einem Anonym., Neustadt a. O. 1830) E. G. A. Böckel, Bekenntnisschriften der ev.-ref. Kirche, Leipz. 1847 (enth. 32 Symbb.). — Vgl. auch H. Heppe, Die Bekenntnißschriften der ref. Kirche Deutschlands, Elberf. 1860, sowie die bes. reichhaltige Zusammenstellung in Schaffs Bibl. symbol. Eccl. unlv. III, 193 ff. (die Texte lat., engl., zum Teil auch deutsch, bezw. französ.).

Wegen der Ausgaben der einzelnen Bekenntnisschriften vgl. genauere Angaben bei Niemeyer, Schaff, auch in Winers Compar. Darstellung rc. 4. Aufl. (1882), S. 25 ff.

a) Vorcalvinische Symbola. — Die Fidei ratio Zwinglis: Tigur. 1530. 1590 (in Zwinglis Werken v. Schuler u. Schultheß II, 538 ss.). — Die C. Tetrapolitana (c. Argentinensis) Argent. 1531 4. (deutsch u. lat.); später deutsch: Neustadt a. H. 1580 u. ö. (vgl. G. Wernsdorf, Hist. Conf. Tetrapol., Viteb. 1694; 4. ed. 1721; J. H. Fels, De varia Conf. Tetrap. fortuna, Gotting. 1755). — Die Conf. Basil. I zuerst Basel 1534 unter dem Titel: „Bekanthnus unseres heylig. christl. Glaubens, wie es die Kylch zu Basel haldt" (Fol.). Vgl. Hagenbach, Krit. Geschichte der 1. Basler Confession, Bas. 1827. — Die C. Helvet. I s. Basil. II zuerst 1536 lat. mit deutscher Übers. v. Leo Judä; dann 1587 u. ö. (vgl. Niemeyer, p. 105—122).

b) Unter Calvins Einfluß entstandene Symbole. — Calvins Catech. eccl. Genevensis, zuerst 1537 französisch (Instruction et confession de foy, dont on use en l'église de Genève), dann lat. 1545 u. ö.; vgl. Rilliet und Dufour: Le catéchisme français de Calvin etc., Genève 1878. — Consensus Tigurinus, s. Consensio mutua in re sacramentaria Ministror. Tigur. et J. Calvini, 1549, gedruckt zuerst Genf 1554 bei R. Stephanus, dann öfter in Calvins Tractat. theologici (Opp. Calv. VIII, 648 seq.). — Consensus pastorum eccl. Genevensis de aetera Dei praedestinatione etc. a J. Calvino expositus. Genev. 1552 (auch französ. ebend.); dann in Opp. Calv. VII, 688 ff. — Confessio Helvetica posterior, Tigur. 1566 (in dems. J. auch deutsch, sowie französisch durch Beza in Genf). Spätere lat. Ausgg. z. B. Zürich 1651, Bern 1722, Sulzb. 1825; neueste deutsche v. A. Witz, Klagenfurt 1881. Vgl. Oehninger, Die 2. helvet. Confession, Augsb. 1878.

Conf. Hungarica s. Czengerina (entworfen 1557): Debreczin 1570.

Conf. Gallicana (aufges. v. Calvins Schüler Chandieu 1559, franz. zuerst in Bezas (?) Hist. écclésiastique des Eglises réformées, 1580, lat. Genf 1566, deutsch schon Heidelb. 1562. Beste neuere Ausg.: Confession de foi et discipline ecclésiastique des égl. reformées de France, Toulouse 1864, und bei Schaff III, 356 ss. — Conf. Belgica (ursprünglich Privatschrift v. Guido de Brés 1561), zuerst wallon. 1562; lat. (mit polem.-apolog. Noten v. Festus Hommius) Lugd. Batav. 1618 u. ö.

Scoticana Conf. fidei (schott. abgefaßt von Knox 1560) gedruckt zuerst schott. 1568, lat. zuerst Andreapoli 1572, später (zus. mit der sog. Negative Confession v. 1581) im Genfer Corp. et Syntagma 1612 u. ö. — Articuli XXXIX ecclesiae Anglicanae s. Art. Anglici, lat. Lond., printed by Reg. Wolfe 1563, engl. ib. 1571 u. ö. Vgl. die ausführlichen Auslegungsschriften von Gilbert Burnet (Lond. 1699), Jos. Miller (3 voll., L. 1878), W. Baker (L. 1883), ꝛc. — The Church Catechism in der anglik. Agende oder dem Book of Common Prayer, aufgesetzt unter Edward VI. 1549, engl. u. lat. gedr. 1552, revid. durch Alex. Nowel 1572; später 1662 der letzten Red. des B. of Comm. Prayer einverleibt. Vgl. A. J. Stephens, The Book of C. Pr., with notes legal & historical, Lond. 1854, 3 vols. u. bes. J. H. Blunt, The annotated Book of C. Pr.; being an hist., ritual and theol. Comment. etc. Lond. 1884.

Catechismus Palatinus s. Heidelbergensis, zuerst deutsch u. d. Tit.: „Christl. Underricht, wie der in Kirchen u. Schulen der churf. Pfalz getrieben wird", Heidelb. 1563, in dems. J. auch lat. durch Josua Lagus u. Lamb. Pithopoeus (ebendas.), dann oft wiederholt in beiden Sprachen. Vgl. Köcher, Katechet. Hist. der ref. Kirche, Jena 1756; Sim. van Alpen, Gesch. u. Lit. des Heidelberger Kat., Frkf. a. M. 1810; Augusti a. a. O. (v. S. 466); Ph. Schaff, Geist u. Bed. des H. Kat., Zeitschr. f. hist. Theol. 1864, III; A. Wolters, Der H. Kat. in s. ursprüngl. Gestalt herausg. nebst d. Gesch. seines Texts im J. 1563, Bonn 1864; H. Dalton, Immanuel. D. H. Kat. ꝛc. Gesch. u. Auslegg., Wiesbaden 1870.

c) Nachcalvinische Bekenntnisschriften. *1.* Deutsch- und polnisch-reformierte (von mehr oder minder lutheranisierender oder unionist. Haltung): Consensus Sendomiriensis s. Cons. ecclesiarum reformatarum maioris et min. Poloniae, zuerst gedruckt Thorn 1586; dann 1592 u. ö. Vgl. Jablonski, Hist. cons. Sendomir., Berol. 1731. — Confessio Bohemica .... Maximiliano II. Imp. oblata. Viteb. 1573; Herborn 1612. — Repetitio Anhaltina (Repet. brevis, simplex et perspicua orthodoxae Confessionis, quam amplectuntur ecclesiae principatus Anhalt, Neapoli [Neustadt] 1581; — vgl. Valentiner, Das Bek. der Anh. Landeskirche, Bernburg 1859). — Die Märkischen Bekenntnisse (Conf. Marchica, Colloqu. Lipsiense, Declaratio Thoruniensis) zus. herausgeg.: „Die 3 Confessions- oder Glaubensbekenntnisse welche in den churf. brandenburgischen die Religion betreffenden Ediktis zu beobachten befohlen worden," Köln a. d. Spree 1694; Küstr. 1695, auch in Nitzsch, Urkundenb. der Union 1853, sowie bei Niemeyer p. 642 ss. — *2.* Engl.- und schott.-reformierte: Die Westminster-Confession, entworfen auf der Westminster-Synode in Lond. 1643–48, gedr. u. d. Tit.: Confessio fidei in conventu theologg. auctoritate Parliamenti Anglici indicto elaborata, eidem Parliamento postmodum exhibita, quin ab eodem, denique ab eccl. Scoticana cognita et approbata, una c. Catech. duplici, Cantabrigiae 1659 (spät. Glasg. 1660; Edinb. 1694 u. ö.). Über die Savoy Declaration 1658 und mehrere spätere engl.-congregationalistische Symbole; desgl. die Symbole der nordamerik. Congregationalisten (Synod of Cambridge 1648, of Boston 1680 ꝛc. ꝛc.) vgl. Schaffs Bibl. I, 829 ff.; III, 707 ff. — *3.* Holländisch- und schweizerisch-reformierte (von strengster calvin. Richtung): Acta synodi nationalis in nom. J. Chr. auctoritate ordinum general. foederati Belgii provinciarum Dordrechti habitae, Dord. 1620, 4; Lugd. Bat. 1620; Hanov. 1620 u. ö. — Formula Consensus eccl. Helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia univ. et connexa aliaque nonnulla capita, Turic. 1675 (lat. und

deutsch). Vgl. J. H. Hottingers Succincta et genuina Formulae C. Helv. historia, Turic. 1723. Ch. M. Pfaff, Schediasma de Form. C Helv., Tubing. 1723.

6. Die Sekten des Protestantismus.

I. **Von kirchlicher Richtung.** *1.* In gewissem Sinne ist der Protestantismus nicht minder alt wie der Katholizismus. In dem Maße wie das katholische Kirchenwesen veräußerlichte und verweltlichte, hat von jeher und überall evangelische Opposition sich dawider geregt. Wohl am kräftigsten, wenn auch mit manchen Einseitigkeiten behaftet, gelangte während des Mittelalters diese protestantische Reaktion wider die katholische Entartung in der Gemeinde der Waldenser zum Ausdruck. Als ein echtes „Israel der Alpen" haben sie Jahrhunderte hindurch bekennend und leidend das Licht evangelischer Erkenntnis in die Finsternis der verweltlichten Kirche hineinleuchten lassen. Vor allen Dingen auf die heilige Schrift sich berufend, besitzen sie doch ältere wie neuere Bekenntnisschriften, aus denen eine einigermaßen befriedigende Kenntnis ihrer Glaubensweise sich schöpfen läßt. Die ersteren, worunter besonders ein alter Katechismus zu nennen ist, dessen Abfassung wenn nicht schon vor die Zeit des Auftretens ihres Stifters Waldus (um 1170) zurückzuverlegen, doch jedenfalls einem der letzten Jahrhunderte des Mittelalters zuzuweisen ist, sowie ein ungefähr gleichaltriges Glaubensbekenntnis tragen beide einen noch mehr allgemein-christlichen Charakter. Die späteren dagegen, von welchen der aus dem Reformationsjahrhundert herstammende waldensische Katechismus (las interrogacions menors) und die Confessio fidei von 1655 (aufs Neue von einer Synode 1839 bestätigt) die merkwürdigsten sind, zeigen Verwandtschaft, der erstgenannte zum Husitentum, der letztere zur Kirche Calvins. Diese Verwandtschaft erklärt sich aus der näheren Verbindung, in welche die Waldenser seit Ende des 15. Jahrhunderts mit den böhmisch-mährischen Brüdern sowie seit Mitte des 17. Jahrhunderts mit ihren angrenzenden französisch reformierten Glaubensbrüdern traten.

Als Erkenntnisquelle und Richtschnur der Wahrheit für den Glauben sowohl wie fürs Leben gilt ihnen ausschließlich die Bibel, mit welcher die Mitglieder der Gemeinschaft sich in auffallender Weise vertraut zeigen. In Übereinstimmung damit werden die römischen Lehren von der Tradition, dem Heiligenkultus, dem Meßopfer, dem Cölibat, dem Fegefeuer, dem Ablaß von ihnen verworfen. In echt protest. Sinne nehmen sie ihre Zuflucht zu Gottes freier Gnade in Christo Jesu, indem sie alle Verdienstlichkeit menschlicher Werke zugleich mit den atl. Ceremonien und den gesetzlichen Fesseln verwerfen, die in soteriologischer Hinsicht dem ntl. Gesetze der Freiheit irgendwie Eintrag thun. Nichtsdestoweniger legen sie dem Erweis des Glaubens durch gottseligen Wandel die stärkste Bedeutung bei. Als Gnadenmittel werden von ihnen außer dem Worte zugleich die Sakramente der Taufe und des Abendmahls hervorgehoben, wegegen die übrigen fünf von der römischen Kirche angenommenen für weniger notwendig erklärt werden und ihr Sakramentscharakter bestritten wird.

Die Waldensische Verfassung ist eine synodale. Die einzelnen Gemeinden werden von einem Presbyterium verwaltet, welches aus dem Pastor, sowie sog. Leitern und Ältesten besteht. Die höchste kirchliche Gesetzgebung, Aufsicht und Verwaltung ist in den Händen der

Generalsynode, welche gegenwärtig einmal des Jahres zusammentritt. Von jeder Gemeinde werden zu ihr zwei Laien und der ordentliche Pastor abgeordnet. Außerdem gehören zu ihr sämtliche pastores emeriti, von der Kirche angestellte Evangelisten und alle Lehrer der allgemeinen Unterrichtsanstalten, nebst den sechs Laien, welche in der Gemeindeverwaltung Sitz und Stimme haben. Die Aufgabe der Generalsynode besteht teils darin, die Zustände und Bedürfnisse der einzelnen Gemeinden zu untersuchen, teils in der Prüfung von Gesetzesvorschlägen und der Vornahme von Änderungen der Gesetze und Ordnungen. Damit ein Vorschlag zu solchen Änderungen von der Synode geprüft werde und zur Abstimmung komme, ist erforderlich, daß die Abgeordneten wenigstens dreier Gemeinden sich für denselben vereinigen; doch kann er nur bei bedeutender Majorität von der Synode angenommen werden. — Der Kultus der Waldenser ist ein apostolisch einfacher, bestehend aus Gebet, Gesang, Bibellesung und Predigt. Nach reformierter Art wird auch seitens der Waldenser das buchstäblich ausgelegte Mosaische Verbot, sich irgend ein Bild von Gott dem Herrn zu machen, streng gehalten, unter Ausschließung selbst der Kruzifixe aus den Gotteshäusern, also nicht ganz ohne einen gewissen puritanischen Übereifer.

2. In noch näherer Verbindung mit den Resten des alten Hussitentums erblicken wir die im 2. Viertel des 18. Jahrhunderts vom Grafen Zinzendorf († 1760) gestiftete erneuerte **Brüdergemeinde** oder **Gemeinschaft der Herrnhuter**. Während der Spenersche Pietismus, als dessen Sprößling sie in gewissem Sinne dasteht, die Bedeutung des Lebens vorzugsweise vom Gesichtspunkte des sittlichen Willens aus geltend gemacht hatte, so war es dagegen das Moment des frommen Gefühls, welches das gemeinschaftsbildende Wirken Zinzendorfs vorzugsweise beseelte. Sein Streben richtete sich auf nichts Geringeres als auf eine kirchliche Organisation der Gemeinschaft der Heiligen im Großen, an die ein Anschluß ohne Austritt aus der eigenen protestantischen Kirche jedenfalls möglich sei. Obgleich diese „von Zinzendorf nach dem Bilde in seinem liebreichen Herzen umgestaltete Brüderkirche" (Guericke) Bekenntnisschriften im eigentlichen Sinne nicht besitzt, hat sie doch der unveränderten Augustana vornehmlich hohes Ansehen zuerkannt, als welche ein vorzugsweise wahrhaftiger Ausdruck des Schriftinhaltes sei. Hierbei wurde im Jahre 1848 die nähere Bestimmung gemacht: „man beschränke sich auf die Hauptpunkte der Lehre, namentlich den 2., 3. und 4. Artikel der Augustana, während die die spezifisch lutherischen Lehren enthaltenden Artikel für die nicht dem lutherischen Tropus (= Glaubensweise) angehörigen Glieder der Gemeinde in Freiheit zu stellen sind." Für die Auslegung der h. Schrift wird übrigens auf Zinzendorfs hinterlassene Schriften hingewiesen, sowie auf Bischof A. G. Spangenbergs Idea fidei fratrum (1778). Einen sehr hervorragenden Rang nimmt zugleich das Gesangbuch der Brüdergemeine ein (vgl. o., S. 203).

Besonders wird hier das ev. Materialprinzip, die Rechtfertigung aus dem Glauben allein hervorgehoben, keineswegs jedoch seiner allseitigen Bedeutung nach. Die schwere Schuld, welche auf dem ganzen Menschengeschlecht lastete und die es bedurfte, durch das unschuldige Leiden und Sterben des Gottmenschen versöhnt zu werden, wird nicht genügend beherzigt, während die Gnadenflut, die aus Jesu Wunden sich ergießt, ein Lieblingsthema ist, auf welches Rede und Lied unaufhörlich zurückkommen. Auf seiten des Menschen wird nur eines erfordert, nämlich einen lebhaften Eindruck von Jesu im Herzen zu bekommen, oder mit Zinzendorf zu reden, eine liebliche Impression von der gekreuzigten Liebe. Weder die Vorbereitung, noch die Entwicklung des neuen christlichen Lebens braucht irgendwelchen eigentlichen Kampf mit sich zu führen, wovon die Folge ist, daß es ihrer Frömmigkeit im ganzen an

der gehörigen Stählung fehlt. Selbst das h. Abendmahl gilt ihnen weniger als Gnadenmittel, denn als geistlicher Genuß; von der Gnade der Sündenvergebung, welche nach dem eigenen Worte des Herrn hier die Hauptsache ist, wird ziemlich abgesehen, dagegen die liebevolle Vereinigung, das innige Verschmelzen des Herrn und seiner Gläubigen, wieder und wieder hervorgehoben wird. Treffend ist auch die Brüdergemeinde mit einer Klosterinstitution in evangelischem Sinne verglichen worden, und in der That hat sie während der rationalistischen Stürme zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts manchem christtreuen Herzen eine stille, gesegnete Zuflucht gewährt.

Die Verfassung ist in allen Punkten sehr genau festgestellt, so daß man sagen möchte, es sei auf diesem Gebiete für das in mancher Hinsicht abrogierte göttliche Gesetz ein Ersatz gesucht worden und zwar in menschlichen Bestimmungen und Anordnungen der striktesten Art. Die eigentümlichste dieser Bestimmungen dürfte der Gebrauch des Looses sein in Fällen, wo man sich in Zweifel befindet über den Willen des Herrn. Es wird angewandt nicht allein bei der Entscheidung über Gemeindeangelegenheiten (z. B. Besetzung kirchlicher Ämter), sondern sogar, wo es sich um die Wahl einer Ehegattin oder ähnliche ganz private und häusliche Fragen handelt. Die Gemeindeglieder werden nach den Unterschieden des Alters und Geschlechts, ob verheiratet oder ledig, in „Chöre“ eingeteilt, mit besonderen Vorstehern und Vorsteherinnen, welchen ein sehr weitgehendes Aufsichtsrecht über die ihnen Untergebenen anvertraut ist, und welche außerdem sich auch gegenseitig beaufsichtigen. An der Spitze jeder Gemeine steht eine Ältesten-Konferenz, welche vorzugsweise aus den Laienvorstehern jener Chöre, sowie aus den Geistlichen besteht. Die letzteren sind eingeteilt in Bischöfe, Presbyter, Diakonen und Akoluthen (d. i. niedere Gemeinediener). Zwar rühmen sich die Herrnhuter, daß die apostolische Succession bei ihnen beibehalten sei, und lassen ohne vorhergehende Ordination niemand ein Amt antreten; trotzdem wird nur ein geringer Unterschied zwischen Klerikern und Laien geltend gemacht. Die höchste Leitung der Angelegenheiten der ganzen „erneuerten Brüderkirche“ steht der Unitätsältesten-Konferenz zu, welche in Berthelsdorf nahe bei Herrnhut in der sächsischen Oberlausitz ihren Sitz hat, und deren zwölf Mitglieder von der Generalsynode ernannt werden. Von dieser Generalsynode, die jedes zweite Jahr zusammentritt, wird auch das mit vollem Recht gerühmte Missionswesen der Brüdergemeinde geordnet. — Hinsichtlich des Kultus gibt es manche schöne Gebräuche, sämtlich dem Interesse dienend, den Einen Gedanken, der die Herzen aller Gemeindeglieder erfüllt, darzustellen, wobei die von einer weichen, lieblichen Musik begleiteten Lieder eine wichtige Stelle einnehmen. Sowohl bei jeder außerordentlichen Festfeier als an den Tagen, wo das Abendmahl gemeinsam gefeiert wird, stellt man in der Kirche (Betsaal) „Liebesmahle“ an. Dagegen ist das gottesdienstliche Fußwaschen, welches man als einen bemerkenswerten Kultusakt der Herrnhuter anzuführen pflegt, schon im Jahre 1818 förmlich abgeschafft worden, nachdem es bereits seit Anfang dieses Jahrhunderts allmählich außer Brauch gekommen war. Das herrnhutische „Losungsbuch“ wird noch jedes Jahr in einer großen Menge Exemplare gedruckt, doch haben die darin gebotenen Losungen von ihrer ursprünglichen Bedeutung, ein einigendes Band für alle Brüder und Schwestern, alle Sprachen, Nationen und Kirchengemeinschaften zu bilden, ziemlich viel verloren.

3. Als ein reformiertes Gegenstück zu dem überwiegend lutherisch gearteten Herrnhutertum, trat, und zwar gleichzeitig mit ihm, seit dem zweiten Viertel des vorigen Jahrhunderts der Methodismus hervor. Ähnlich wie bei den Herrnhutern, war es auch bei seinem Auftreten nicht auf einen Austritt aus der (anglikanischen) Landeskirche abgesehen, sondern eigentlich nur darauf, durch eine strenger geregelte methodischere Beobachtung gewisser ethischer Vorschriften mehr Wahrheit und Wärme ins christliche Leben zu bringen. Der Parteigeist aber, welcher an mehrern Orten bald eine nicht geringe Herrschaft gewann, brachte es mit sich, daß nicht allein die Kluft zwischen den methodistischen Gemeinden und der Mutterkirche sich weiter aufthat, als das beim Herrnhutertum der Fall ist, sondern daß außerdem auch — im Gegensatz zum brüderlichen Zusammleben der verschiedenen herrnhutischen „Tropen“ — dort die Kämpfe innerhalb der Partei selbst zur Ausbildung einer beträcht-

lichen Zahl methodistischer Gemeinschaften führten, welche vorzugsweise in Verfassungspunkten von einander abweichen, mitunter aber auch hinsichtlich der Lehre. Die wichtigste derartige Spaltung trat 1741 ein, als John Wesley, der Haupturheber der Bewegung, das calvinische Prädestinationsdogma verwarf, während der bedeutendste seiner Jünger, George Whitefield, diese Lehre beibehielt (vgl. KG., S. 208). Als symbolischen Ausdruck ihres Glaubens erkennen die Methodisten, vorzüglich in England, die 39 Artikel an, welche zwar eine unbedingte Gnadenwahl, aber in sehr gemilderter Gestalt lehren; neben ihnen stehen überall die Schriften Wesleys in besonders hohem Ansehen. Großes Gewicht wird übrigens auch hier, wie in der Brüderkirche, auf die Verfassung gelegt, weßhalb man die Grundzüge der Gemeindeordnung in allen methodistischen Bekenntnisschriften bedeutend ausführlicher dargelegt findet, als die Lehreigentümlichkeit. Charakteristisch genug begegnet man in derartigen Schriften unter der Überschrift „Gnadenmittel“ nicht bloß reglementarischen Bestimmungen über den Kirchengesang, sondern sogar einem speziell über „Klassen und Klassenversammluugen“ handelnden Abschnitte.

Der Mittelpunkt, um welchen in der methodistischen Lehrdarstellung sich alles dreht, ist das Verhältnis von Sünde und Gnade, erörtert nicht so sehr unter dem Gesichtspunkte der Erkenntnis, denn als Gegenstand persönlicher Erfahrung. Die Hauptfrage ist die, wie der sündige Mensch zum seligmachenden Glauben gelangt, oder wie das Bewußtsein begnadigt zu sein im Herzen des Christen zustande kommt. Man läßt sich gewöhnlich dabei gar keine Zeit, allmählich und organisch dem Verstande größeres Licht beizubringen oder dem Willen feste Beweggründe zu geben; sondern alles Gewicht erscheint darauf gelegt, daß das Gefühl lebhaft gerührt und so der Mensch möglichst aufgerüttelt werde. Die neue Geburt wird nämlich von den Methodisten als eine unmittelbare, plötzliche, gottgewirkte Veränderung definiert, welche uns mit Einem Male von der Schuld der Sünde losmacht und zugleich in unserm Innern uns von der Sünde selbst befreit, des Teufels Bild auslöscht und das Bild Gottes wieder herstellt. In der mit der Wiedergeburt eng verbundenen Rechtfertigung gibt Gott dem Gewissen die Versicherung von der Vergebung der Sünden, wobei jedoch eigentlich nicht das Wort der Gottesverheißung den Grund der Versicherung bildet, sondern vielmehr eine unmittelbare Empfindung. Durch die erste Wiedergeburt und die Rechtfertigung wird man von der Hölle erlöst, aber erst durch die „zweite“ Wiedergeburt, d. i. die Heiligung, werden wir für den Himmel tüchtig gemacht. Diese Auffassung der Heiligung, die sog. Vollkommenheitslehre, ist das für den Methodismus zumeist Charakteristische. Ausnahmsweise, so wird gelehrt, trete die Vollkommenheit auch wohl sofort nach der erstmaligen Wiedergeburt ein; gewöhnlich aber werde dieses Stadium erst später erreicht. Wenn auch viele auf die Erfüllung ihrer harrenden Sehnsucht lange warten müssen, so gilt es doch nicht allein als möglich, sondern als thatsächlich, daß gewisse Christen dahin gelangt sind, in Wahrheit von sich sagen zu können, daß sie „so und so viele Jahre sündenrein wie Jesus gelebt“, oder „niemals den Sabbat ihrer Seele unterbrochen haben.“ Fragen wir nach der Beschaffenheit dieser Vollkommenheit, welche den Himmel auf die Erde versetzen soll, so begegnen uns nicht selten Bestimmungen von verwunderlich oberflächlicher Art. Es wird

zwar anerkannt, daß auch den Vollkommensten noch Mängel (defectus, non peccata) anhaften können; aber dieselben werden als dem Menschen nicht zuzurechnende Schwächen, und dabei als bedeutungslos dargestellt, als notwendige Folgen von etwas, das außerhalb des menschlichen Wollens liege, nämlich von der Macht der Gewohnheit, der unvollkommenen Einsicht u. s. w. Ja, Wesley trägt kein Bedenken, den Werken der Menschen ein Verdienst beizulegen; denn dem von ihm allerdings gemachten Zusatze, daß das Verdienst kein selbständiges, sondern auf Christum zurückzuführen sei, erscheint dadurch der Nerv durchschnitten, daß, wie es gleich darnach heißt, auch die Heiden, welche recht thun und in ihrer Weise Gott fürchten, durch ihre Werke auf Grund des Verdienstes Christi gerecht seien. Mehrere methodistische Kirchenordnungen überlassen es dem freien Belieben der Eltern, ob sie ihre Kinder taufen lassen wollen oder nicht.

Bietet also der Methodismus infolge seiner vorwiegend praktischen Richtung kein durchgeführtes Lehrsystem dar, so erscheint umsomehr seine kirchliche Verfassung und sein Kultusleben als in jeder Hinsicht sorgfältig und systematisch entwickelt.

Von einer Gemeindeordnuug, die Christus ein für allemal festgestellt haben soll, weiß man hier nichts; jeder christlichen Gemeinde steht es zu, nach den vorliegenden Zuständen und Verhältnissen ihr kirchliches Verhalten zu ordnen. Doch erkannten Wesley und seine Anhänger es als einen Gewinn, wenn die einzelnen Gemeinden in nähere Verbindung mit einander traten, weshalb denn nach des Stifters Tode der Beschluß gefaßt wurde, daß es eine gemeinsame höchste Leitung geben solle, welche in England einer jährlich zusammentretenden „Konferenz der hundert Prediger anvertraut wurde. Ein entsprechender Auftrag wurde in Amerika einer, aus „geistlichen und nichtgeistlichen Delegierten" bestehenden Generalkonferenz übertragen, welche in jedem vierten Jahre zusammentreten sollte. Eine gewisse hierarchische Richtung zeichnet den Methodismus aus. Nicht allein daß die Bischöfe, Älteste und Diakonen, die drei Grade der episkopalen Methodisten, besondere Ordinationen erhalten: auch mehrere der zahlreichen Laiengehilfen, welche unter Beibehaltung ihres zeitlichen Berufes und Erwerbes sowohl mit Verkündigung des Wortes als mit der Pflege der äußeren Gemeindeangelegenheiten zur Hand gehen, werden durch eine gewisse Feier speziell zu ihrem Kirchendienst eingeweiht. Zu letzterer Gattung gehören die sog. festen oder Lokal-Prädikanten, welche ohne Besoldung beauftragt sind, an ihrem Orte zu predigen, wogegen der eigentliche besoldete Klerus aus den Reisepredigern besteht, deren jedem von der Jahreskonferenz eine bestimmte Gemeinde für zwei höchstens drei Jahre zugewiesen wird. Dieser Wechsel hat zwar eine gewisse Frische und Rührigkeit des religiösen Lebens zur Folge; aber die eigentliche Gemeindepflege ruht dabei in den Händen der Klassen- und Sonntagsschulen-Vorsteher. Von besonderer Bedeutung ist nämlich die von Wesley angeführte Anordnung, wonach die Mitglieder einer Gemeinde in kleinere Kreise oder Klassen von ungefähr zwölf Personen zerfallen (meistens geschlechtlich geschieden), welche öfter zusammenkommen, eine strenge gegenseitige Aufsicht führen, ihre Lebenserfahrungen einander mitteilen, von dem betreffenden Vorsteher Anweisung und Rat empfangen und sich wechselseitig sowohl in leiblicher als geistlicher Hinsicht beistehen. Besonderes Gewicht legte Wesley auch dem Jugendunterrichte bei als einem Mittel, sowohl die Kinder als durch dieselben ihre Eltern zu gewinnen, wiewohl er selbst auf die Unterweisung der Kinder sich keineswegs sonderlich verstand. — Auch im Kultus verrät sich die eigentümliche methodistische Sinnesart. Er wird beherrscht von dem Bestreben, mittelst zahlreicher und sensationeller Gottesdienste so viel Leute wie irgend möglich in den Kreis der „Erweckten" hineinzuziehen, dann aber auch die einmal erweckten Gemüter in beständiger Spannung zu erhalten. Allgemein bekannt ist das Institut der amerikanischen „Campmeetings" im freien Felde oder im Walde, oft von mehrtägiger Dauer, mit seiner traurig berühmten Buß- und Angstbank; desgleichen das kaum minder ärgerliche Treiben der Boothschen „Heilsarmee" (o., S. 227). Daß eine derartige Bekehrungsweise durch ihre erweckende Kraft auf die Menschen mächtig gewirkt hat und noch fortwährend wirkt, und dies um so mächtiger, je mehr dieselben dem Leben in Gott entfremdet und je tiefer sie in offenbare, grobe Sünden versunken sind, dürfte ebenso natürlich sein, wie auch, daß eine solche Methode wenig geeignet ist, ein normales und wahrhaft gesundes geistliches Wachstum zu befördern.

Ihre einflußreichste Thätigkeit haben auch die Methodisten unleugbar

auf dem Felde der Mission geübt, nicht bloß der äußeren, sondern ganz besonders der inneren, wobei ihr Verfahren bei Einwirkung auf die sittlich Verkommensten sich als besonders geeignet erwiesen hat. Können wir auch nicht umhin zu erklären, daß das methodistische Wesen eher etwas Gemachtes als etwas Urwüchsiges ist, so liegt doch andererseits eine gewisse Wahrheit in Thomas Chalmers bekannter Definition: „Der Methodismus ist das ernsthaft genommene Christentum."

II. **Von mystischer Richtung.** *1.* Die Mennoniten stehen nachweislich in sehr nahem, geschichtlichem Zusammenhange mit den Anabaptisten der Reformationszeit. Sie leugnen jedoch ihr Herrühren von dieser revolutionären Partei und führen ihren Ursprung vielmehr auf die ersten Christen zurück, welche vom Erlöser selbst und seinen Aposteln ihren Unterricht empfingen. Die kirchlich theologische Organisation der Sekte, sowie ihr Name „Mennoniten", leitet sich her von Menno Simonis († 1559), einem einstigen katholischen Priester, der an der Wahrheit seiner eigenen Kirche irre geworden war und durch die heroische Glaubensfreudigkeit eines Anabaptisten, welchen er (1531) den Märtyrertod erdulden sah, sich bewogen fühlte, von den zerstreuten Mitgliedern jener Partei diejenigen, die von dem Chiliasmus und dem revolutionären Geiste derselben sich losgesagt hatten, zu einer stillen, christlichen Gemeinde zu sammeln. Sein Hauptwerk führt den Titel: „Fundamentum, eine Grundlage und klare Anweisung über die seligmachende Lehre unseres Herrn Jesu Christi." In verschiedenen Stücken freilich wich ein größerer Teil der Mennoniten frühzeitig von den Ansichten des Stifters ab, welche auch ihrerseits mehrfach geschwankt hatten und an mancherlei Unklarem und Unbestimmtem litten. Schon bei Mennos Lebzeiten zerfielen sie in zwei Gruppen: die die Mehrzahl bildenden „Groben", oder (wie sie nach ihrem Stammlande auch heißen) „Waterländer", welche die Kirchenzucht weniger achteten und zu Mennos Lehre eine freiere Stellung einnahmen, sowie die „Feinen" oder „Flaminger", welche strengere Kirchenzucht übten und einen näheren Anschluß an das, was Menno lehrte, suchten. Innerhalb jeder dieser Gruppen, besonders der ersteren, bildeten infolge von Lehrdifferenzen von Zeit zu Zeit sich kleinere Parteien, insbesondere seit etwa 1630, wo unter dem Einflusse des Arminianismus eine prädestinatianische Richtung (Apostooler oder Sonnisten) und eine universalistische (Galenisten oder Lammisten) einander gegenüber traten. Die Bekenntnisschrift der Waterländer ist die von den Prädikanten Johann Ris und Lubbert Gerardi abgefaßte und 1580 in 14 Artikeln herausgegebene Praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio, eine bündige und klare Darstellung des ursprünglichen mennonitischen Lehrtypus. Da aber diese groben Mennoniten gegenwärtig überhaupt keine symbolisch bindende Norm mehr anerkennen, so läßt sich kaum sagen, daß man hieran eine zuverlässige Quelle der jetzt in der Sekte obwaltenden Ansichten besitze, die denn in der That den Charakter ziemlicher Zerfahrenheit tragen. Die feinen Mennoniten dagegen, welche ihrem älteren Standpunkte treuer geblieben sind, haben im Jahre 1755 ein von ihnen allen anerkanntes Symbol aufgestellt, diejenigen Bestimmungen über Glauben und Leben sämtlich befassend, welche sich in den verschiedenen früheren Symbolen der mennonitischen Gemeinschaft finden. Von der schlafferen Gattung von Mennoniten leben die

meisten in den Niederlanden und Amerika, von der strengeren dagegen in Deutschland und Rußland.

Auf anthropologischem Gebiete lehrt der Mennonitismus keine eigentliche Erbschuld; jedenfalls werde sie durch das Verdienst Jesu Christi aufgehoben, welches der ganzen Menschheit insoweit unmittelbar zu gute komme, „ut nemo posterorum Adami respectu hujus restitutionis aut peccati aut culpae reus nascatur“ (Brevis conf.). Christus wird wohl als Gottes Sohn bezeichnet; aber seine Gottheit wird neuerdings gewöhnlich im arianischen Sinne verstanden, im Gegensatze zu Menno, welcher vielmehr zu einer monophysitischen Auffassung hinneigte. Auch der früher die Sekte teilweise beherrschende Prädestinatianismus findet heute unter den Mennoniten keine Freunde mehr; vielmehr erkären sie jetzt, daß die Gnade Gottes allen angeboten werde und daß jeder es in seiner Macht habe, dieselbe sich anzueignen oder zu verschmähen. Der die Gnade mit lebendigem Glauben Erfassende wird wiedergeboren und gerechtfertigt. Die Rechtfertigung (justitia quae suam regenerationi debet originem: Brev. Conf., art. XXI) besteht in der Sündenvergebung und einer von oben eingegossenen Gerechtigkeit. Als Voraussetzung dieser begnadigten Stellung gilt zwar eine durch Gottes Wort und Gebet gewonnene, wahre und innerliche Erkenntnis Christi; aber diese selbst wird als auf unmittelbare Weise gewirkt dargestellt, ohne irgendwelche kreatürliche Mitwirkung (absque ulla ullius creaturae cooperatione). Der Taufe, deren Segen sich darauf beschränkt, den Besitz eines schon zuvor gewonnenen Gutes zu bestätigen, soll in der Regel ein persönliches und bewußtes Glaubensbekenntnis vorhergehen, nebst dem Gelübde, dem Herrn hinfort zu dienen. Doch wird eine Umtaufe der schon in der Kindheit Getauften ebensowenig verlangt wie der Ritus des Untertauchens. So erscheint also hier die Verleugnung der Kindertaufe, welche allen mystisch angelegten Sekten gemeinsam ist, in ihrer mildesten Form. Menno und die getreuesten seiner Anhänger nehmen die Fußwaschung „fere instar sacramenti“ an, verbunden mit dem Abendmahl des Herrn als Einleitung zu demselben. Das Abendmahl selbst gilt nur als eine äußere Erweisung, ein Zeichen der unermeßlichen Güte Gottes gegen uns, und zwar in bezug auf ihre geistlichen Segnungen.

Die über den ganzen Erdenkreis verstreuten Gläubigen und Wiedergeborenen sind das wahre Volk Gottes oder die Kirche Jesu Christi auf Erden. Zur Ausübung amtlicher Funktionen in dieser Gemeinschaft der Gläubigen ist eine ordentliche Vokation erforderlich.

Außer der Verkündigung des Wortes und der Armenpflege ist dem kirchlichen Amte die Verwaltung der beiden Sakramente aufgetragen. Ein besonderes Gewicht wird auf die Handhabung des Bindeschlüssels gelegt, dieses „Kleinods der Kirche“ nötig zur Ehre des Herrn (nach Menno). Überdies soll jedes Gemeindeglied genau Acht haben auf seinen Bruder, soll denselben, wo es not thut, ermuntern, warnen, strafen, auf daß die Kirche ihr Kleid rein und unbefleckt bewahre. Für diesen Zweck sind den Mitgliedern der Sekte zahlreiche äußere Verhaltungsmaßregeln auferlegt, darunter namentlich Enthaltung von Staatsämtern und vom Kriegsdienst, sowie die Verweigerung des Eidschwurs vor Gerichte; der letztere Grundsatz wird so allgemein festgehalten, daß auch die, welche alle übrigen Vorschriften Mennos als veraltet preisgaben, diese stets beobachtet haben. Der Obrigkeit gelte es zu gehorchen, da sie auf der von Gott gestifteten allgemeinen Ordnung auf Erden beruhe. Sofern wir aber weder den Befehl von Christo haben, uns mit ihr zu befassen, noch auch die Apostel sie unter die munera ecclesiastica zählen, gehört sie nicht zu den Lebensstellungen, in denen ein Christ sich befinden darf.

2. Die Baptisten bilden eine zu mächtiger Stärke herangewachsene Abzweigung der independentischen Partei des britischen Puritanismus, welche den Anspruch auf kirchliche Selbständigkeit bis zu dem Grade steigerte, daß sie für jede Lokalgemeinde volle Freiheit forderte, unabhängig von allen Presbyterien und Synoden ihre kirchlichen Verhältnisse nach eigenem Gutbefinden zu ordnen. Die Konsequenz dieser Forderung zog in gewisser Hinsicht der Baptismus, welcher in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit John Smith in England auftrat, durch Roger Williams auch in Amerika festen Fuß faßte und dort ebenso wie im Mutterlande sich rasch weiter ausbreitete, als eine Form des Christentums, die kraft ihres einseitig individualistischen Charakters sowohl dem Freiheitsstrebens des englischen Revolutionsgeistes, wie den Verhältnissen und Bedürfnissen der transatlantischen neuen Welt sich aufs beste anpaßte. Die Baptisten selbst leiten gleich den Mennoniten ihren Ursprung vom echten apostolischen Christentum her. Sie entfalten eine ungemein rührige propagandistische Thätigkeit, auf dem Heidenmissionsfelde sowohl, wie auf Kosten anderer christlicher Gemeinschaften. Auch bis in die skandinavischen Länder haben neuerdings baptistische Lehren (durch G. Onken u. a.) sich verbreitet; und namentlich in Schweden kann niemand dem Baptismus die zweideutige Ehre streitig machen, in kecker Proselytenmacherei das Möglichste geleistet zu haben. — Nachdem der britische Baptismus 1689 zum Genuß der allen Dissenters gewährten Religionsfreiheit gelangt war, hielten seine Vertreter in London eine Synode, bei welcher ein Bekenntnis streng calvinischen Gepräges, abgesehen von der Tauffrage, abgefaßt und angenommen wurde. Aber schon zwei Jahre nachher sagte ein Teil der Sekte vom Calvinismus sich los, namtlich betreffs der Prädestinationslehre, gegen welche eine schon vor Ende des Jahres 1691 veröffentlichte Bekenntnisschrift dieser sogen. General- oder Universalbaptisten sich erklärte, während die Übrigen das ältere, partikularbaptistische Bekenntnis festhielten. Außer diesen gegen Ende des 17. Jahrhunderts zur Ausbildung gelangten beiden Hauptparteien schließt der Baptismus noch zahlreiche kleinere Zweigsekten in sich (KG., S. 209 f.). So die Christianer oder Jünger Christi (Christians, Disciples of Christ), welche sich auf die Christuspartei zu Korinth berufen, aber in ihrer vermeintlichen Erhabenheit über alle bestehende Formen des Christentums selbst die christliche Dreieinigkeitslehre preisgegeben haben; die Sabbatarier, welche die alttestamentliche Sitte der Heilighaltung des Sabbats unter sich erneut haben, und zwar mit Beseitigung des neutestamentlichen Sonntags; die Jumpers (Hüpfer), die mit ihrem Springen die Freude über die ihnen wiederfahrene Teilnahme am Reiche Gottes ausdrücken wollen u. s. f.

Bei solcher Unsicherheit und schwankenden Stellung in der Lehre läßt sich von einem baptistischen Glaubenssystem im strengen Sinne des Worts kaum reden. Zwar werden die allgemeinsten christlichen Glaubenssätze meist festgehalten und die große Bedeutung eines werkthätigen christlichen Lebens betont, aber ohne daß der zwischen beiden bestehende innere Zusammenhang gründlich erwogen würde; weßhalb denn das Leben niemals das werden kann, was es unter der Herrschaft einer Glaubenslehre wird, welche Gottes Gnade in Christo tiefer faßt und zu ihrem vollen Rechte kommen läßt. Der praktische Zug, welcher den Baptismus auszeichnet, zeigt daher eine mehr äußer-

liche als innerliche Art. Der Mystizismus ist hier, mehr als anderswo, in seine gewöhnlichen Konsequenzen ausgeartet: antinomistische Eigenwilligkeit und daneben eine übertriebene Betonung der Werke des Gesetzes. Während man hinsichtlich der Lösung der wichtigsten Glaubensfragen äußerst liberal ist, legen sämtliche Baptisten das allergrößte Gewicht auf die Immersionsform der Taufe. Mehrere von ihnen verlangen daneben als etwas unumgänglich Nötiges, daß die Taufe in einem Flusse oder Teiche geschehe; ja, einige haben die dringende Forderung aufgestellt, daß der Kopf der Täuflinge zuerst und vor dem übrigen Körper ins Wasser getaucht werde. Ganz besonders proklamiert man Recht und Pflicht jedes Menschen, nach erreichtem reiferem Alter, ungehindert durch irgendeine früher eingegangene Verpflichtung, seinen Beschluß völlig frei zu fassen, ob und in welcher Weise man Gott dienen wolle — weshalb die Taufe eines geistig Unmündigen für bedeutungslos erklärt wird. Um als Christ anerkannt zu werden, soll ein jeder sich im mündigen Ater taufen lassen, gleichviel ob er in der Kindheit schon einmal getauft ist oder nicht. Neben der Taufe gilt ihnen allgemein das in calvinischem Sinne gefaßte Abendmahl als Sakrament. In manchen baptistischen Kreisen wird auch der vor der Kommunion stattfindenden Handauflegung ein sakramentaler Charakter zugesprochen; in anderen wird die Zahl der Sakramente sogar auf fünf erweitert, durch Hinzufügung der Fußwaschung, des Liebeskusses und der Krankenölung.

So wenig wie das Wort, gelten die Sakramente als etwas der Kirche von Christo Anvertrautes, vielmehr sind sie den einzelnen Christen nur gegeben zu eigener und gegenseitiger Erbauung. Der Charakter der Kirche als einer Anstalt zur Verwaltung der Gnadenmittel wird überhaupt gänzlich verkannt. Über die Mitglieder der Gemeinde, welche in der Regel zuerst nach vorausgegangenem Noviziat aufgenommen werden, wird meist eine strenge Sittenzucht geübt, und als Beweise der Echtheit und des Fortganges des neuen Lebens werden nicht geringe Opfer für die äußere und die innere Mission gefordert. Ihren independentistischen Grundsätzen gemäß stehen die baptistischen Gemeinden in nur loser äußerer Verbindung miteinander. Die 1813 in England entstandene, General- wie Partikularbaptisten umfassende „Baptist-Union" hat hauptsächlich die Aufgabe, die Missionsarbeit zu ordnen und brüderliche Liebe zu fördern. In den vereinigten Staaten Nordamerikas steht die „General-Konvention" an der Spitze der äußeren Mission der calvinistisch gesinnten Mitglieder der Sekte. Als hinreichendes Vereinigungsmittel sämtlicher Baptisten der verschiedenen Länder dient das Gehaltensein Aller, für die Ausbreitung des Reiches Gottes in baptistischer Form mit Einsetzung aller Kräfte zu wirken.

3. Die Quäker (d. h. Zitterer), oder die „Gesellschaft der Freunde", bilden den Höhepunkte jener mystischen Richtung, welche schon seit Schwenkfeldts Tagen in verschiedenen Formen auf dem Gebiete des Protestantismus sich geltend machte. Der Stifter der Partei war George Fox, der Sprößling eines frommen englischen Geschlechts, aus welchem unter der blutigen Maria Mehrere um des Evangeliums willen Habe und Leben geopfert hatten. Seit Mitte des 17. Jahrhdts. zog Fox unabläßig sowohl in seinem Vaterlande als auch in mehreren anderen Ländern umher, als Verkündiger eines gegen-

über jeder äußeren kirchlichen Ordnung sich feindselig verhaltenden Christentums. Hiermit fuhr er fort bis zu seinem 1691 erfolgten Tode. Vor der Verflüchtigung und Auflösung, mit welcher die Sekte, nicht so sehr infolge äußerer Verfolgungen, als durch ihre eigene Formlosigkeit bedroht wurde, bewahrten sie ihre hervorragenden Mitglieder und Begründer neben Fox: William Penn und Robert Barclay, jener durch sein sozialpolitisches, dieser durch sein theologisches und pädagogisches Wirken (KG., S. 187). Die Toleranzakte von 1689 befaßte ausdrücklich auch die Sekte der Quäker. Ihre meisten Mitglieder leben jetzt teils in England, teils in Nordamerika, wohin Penn sie zu verpflanzen begonnen hatte. Ungeachtet ihrer Geringschätzung aller symbolischen und dogmatischen Bestimmungen erkennt die Sekte doch zweien von Barclay verfaßten Schriften ein hohes Ansehen zu: 1. dem Catechismus, aut fidei confessio (engl. zuerst 1673, lat. drei Jahre später), worin Christus dargestellt wird, wie er in einer Versammlung der Patriarchen, Propheten und Apostel mit biblischen Worten Antworten erteilt auf die Fragen der Menschen in Sachen ihrer Seligkeit; und 2. der: Theologiae vere Christianae Apologia (vom Jahre 1676), welche in fünfzehn Thesen eine mehr wissenschaftliche Entwickelung des Lehrbegriffs der Sekte mit biblischen und geschichtlichen Beweisgründen bietet. Während der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts schieden sich die Mitglieder, nach der größeren oder geringeren Festigkeit, mit der sie auf den ursprünglichen Grundsätzen des Quäkertums, namentlich in praktischer Hinsicht bestanden, in eine straffere und eine schlaffere Partei jene als die „Trokne“ (the dry), diese als die „Nassen“ (the wet) bezeichnet. Über die neuerdings durch El. Hicks begründete rationalist. Abart des amerik. Quäkertums s. KG., S. 226.

Als Ausgangspunkt für die Lehre und gesamte Richtung der Quäker dient die Forderung unbedingter Gewissensfreiheit. Überall betonen sie das Recht des Menschen auf Freiheit seiner Gewissensüberzeugung und Kultusübung überhaupt, sowie sie zugleich auch seine Pflicht voranstellen, in allen Lagen des Lebens unbedingt wahr zu sein. Zwar gilt es als Folge des Sündenfalles Adams, daß alle seine Nachkommen unvermögend geworden sind, Gott aus eigener Vernunft oder Kraft zu erkennen; doch habe der Geist der Wahrheit die Menschheit niemals verlassen, wenngleich er sich in die Tiefe der Menschenseele verberge. Das himmlische Licht, dessen ein jeder Mensch bedarf, ergießt sich in ihn nicht vermittelst des Wortes, sondern der Geist selber ist es, der auf innerliche und unmittelbare Weise allen Menschen dieses Licht mitzuteilen sucht. Obgleich zugegeben wird, daß die hl. Schrift ebenso wenig wie die gesunde Vernunft mit den absolut notwendigen inneren Offenbarungen im Widerspruch stehen könne, wird der erstgenannten doch jede Art normativer Stellung zu diesen abgesprochen; ja die Bibel wird höchstens als eine declaratio fontis et regula secundaria anerkannt, während der Geist primus et principalis ductor heißt. Barclay verstand unter dem Geiste stets den Geist Christi, mochte von einer Wirksamkeit des Geistes vor oder nach Christo die Rede sein. Anders dagegen Hicks, welcher lehrt: Christi Geist habe nur die Aufgabe gehabt, den natürlichen Menschengeist zu wecken und zu beleben, eine Äußerung, in welcher die Naturreligion mit offenem Visier auftritt. So wird auch von den echten Quäkern die Erlösung darauf zurück-

geführt, daß Christus, von Ewigkeit Gottes Sohn und in der Zeit Mensch geworden, die Menschen unterrichtet habe über Sünde und Laster, sowie über Gerechtigkeit, Selbstverleugnung und Frömmigkeit; und nicht nur für alle insgemein, sondern pro singulis habe er den Tod geschmeckt. Aber seitens des Menschen wird nichts anderes erfordert, als daß er sich von den weltlichen Dingen zurückziehe, welche das Gemüt zerstreuen und die Aufmerksamkeit vom einen Notwendigen, von der göttl. Einwohnung in uns, der unio mystica ablenken. Durch Verweltlichung werde nach und nach das angeborene Geisteslicht ausgelöscht; aber der Herr komme früher oder später zu jedem, der in rechter Einkehr stille des Herrn warte, und so fache er denn mit seinem Geiste den glimmenden Docht an, damit ein klares Lebenslicht daraus werde. Das ursprünglich geschehene Wunder, da Gottes Geist seine Wohnung nahm in der Person Jesu, wiederholt sich im abgeleiteten Sinne alle Tage, wenn derselbe Geist fort und fort sich inkarniert in den Frommen. Diese Geistesgeburt, durch welche Christus im Innern des Gläubigen Gestalt gewinnt, schließt sowohl die Heiligung in sich, als die Rechtfertigung. Als den wesentlichen Kern der Lehre Christi betrachtet man dieses Eine: das Leben Gottes im Menschen, wogegen das übrige christliche Lehrsystem ganz und gar als unnützer Ballast weggeworfen werden kann.

Die Heiligen, in welchen Christus auf bewußte oder unbewußte Art lebt, bilden die allgemeine Kirche, welche über die ganze Welt ausgebreitet ist; nur der vornehmste Teil derselben ist die Gemeinschaft der Quäker. Im Zusammenhang mit der hier folgerichtig durchgeführten mystischen Richtung werden das Lehramt und die Sakramente in ihrer Eigenschaft äußerer Gnadenmittel völlig verworfen, als leere Formen, welche für diejenigen nicht nötig seien, die zur Sache selbst gekommen sind.

Trotz des Fehlens eigentlicher kultisch-liturgischer Anordnungen, kommt man doch sonntäglich zu bestimmter Zeit zusammen, um unter allgemeinem Schweigen etwaige Geistesoffenbarungen abzuwarten, welche der Mann oder auch die mit Eingebungen von oben begnadigte Frau in Gestalt von Gebet oder sonstigen Vorträgen sofort mitzuteilen das Recht hat. Dieser auf dem Gebiete des Kultuslebens hervortretende Eifer, von allen äußeren Rücksichten sich loszusagen, ist innerhalb des gewöhnlichen Lebens in sein Gegenteil umgeschlagen, sofern das Bemühen, frei zu sein von allen vani et inanes hujus mundi habitus et consuetudines, dazu geführt hat, daß man mit peinlicher Genauigkeit eine Menge äußerer Regeln beobachtet, nicht allein die Verweigerung jedes Eidschwurs, des Kriegsdienstes, bürgerlicher Ämter und natürlich menschlicher Vergnügungen, sondern daneben auch den beständigen Gebrauch des Du bei Anreden, eine bestimmte Tracht ꝛc Während die Quäker darauf ausgehen, opere et verbo die Welt zu negieren, geben sie unwillkürlich zu erkennen, daß sie indirekt nur allzu sehr von dieser Welt abhängig sind, welche sie doch von vornherein für unberechtigt erklären, irgendwelchen Einfluß auf die Menschen auszuüben.

III. **Von rationalistischer Richtung.** *1.* Die Socinianer führen ihren Namen von zweien Sprößlingen einer berühmte italienischen Juristenfamilie im 16. Jahrhundert, den Sozzini (lat. Socinus) aus Siena. Die von Lelio Sozzini, dem Älteren der Beiden, bei seinem Tod (1562) hinterlassenen Manuskripte gab sein Brudersohn Faustus heraus, sich zugleich die Aufgabe praktischer Durchführung der darin ausgesprochenen Ideen stellend. Er unternahm es, eine Gemeinschaft um sich zu sammeln, die sich auf eine vermeintlich höhere, von den Vorstellungen des niederen beschränkten Volksglaubens freie christliche Anschauung gründe, und fand bes. in Siebenbürgen und Polen zahlreiche begeisterte Anhänger und Förderer dieses Unternehmens

(† 1604). Im 17. Jahrhundert, bes. in der ersten Hälfte desselben, war die Blütezeit des Socinianismus, dessen Lehrsystem damals durch mehrere hervorragende Schüler und Geisteserben des jüngeren Socin seine wissenschaftliche Entwicklung erhielt.

Als bes. einflußreich sind hervorzuheben Val. Schmalz, Christ. Ostorodt, Joh. Crell, Jon. Schlichting und Andr. Wissowatius. Unter den theologischen Schriften des Sozinianismus, die zwar kein eigentliches symbolisches Ansehen erlangt haben — denn kaum dem apostolischen Glaubensbekenntnis erkennt die Sekte ein solches zu — aber doch vorzugsweise hochgehalten werden und als Quellen zur Erforschung ihrer Lehreigentümlichkeit dienen können, sind hervorzuheben: im allgemeinen sämtliche Schriften des Stifters, insbesondere seine Religionis christianae brevissima institutio, per interrogationes et responsiones, samt einem kleineren und größeren Rakauer Katechismus (Cat. Racoviensis); beide kurz nach Faustus Sozinus' Tode gedruckt, zu ihrer gegenwärtigen Gestalt aber hauptsächlich durch Val. Schmalz redigiert, im Vereine mit dem polnischen Edelmann Hieron. Moskorzowsky (Moscorovius). Ferner eine von Schlichting ausgearbeitete und 1642 herausgegebene, formal ans apostolische Symbolum sich anschließende Apologie des sozinianischen Glaubens: die Confessio fidei ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum profitentur. Später 1787 wurde von den Siebenbürgischen Unitariern als Rechtfertigung ihres Glaubens eine Summa theologiae christianae universae secundum Unitarios veröffentlicht, welche sich jedoch schon in mehreren wichtigen Stücken vom echten, ursprünglichen Sozinianismus unterscheidet.

Der natürliche Mensch ist an und für sich unvermögend, aus eigener Vernunft oder aus der umgebenden Welt irgendwelche Erkenntnis Gottes zu erlangen. Alles, was der sich selbst überlassene Mensch in religiös-ethischer Hinsicht vermag, beschränkt sich darauf, dem moralischen Bewußtsein von Recht und Unrecht Folge zu leisten, welches ihm anerschaffen und auch nach dem Falle unverändert geblieben ist. Der von Gott geoffenbarte Weg zum ewigen Leben ist das Christentum, welches seiner Anlage und Vorbereitung nach in den Schriften des Alten Testaments gelehrt, vollkommen geoffenbart aber erst im Neuen Testament sich findet. Weder zur Ergänzung noch zur Erklärung dieser Offenbarungsurkunden ist die kirchliche Tradition nötig. Den vornehmsten Inhalt der Heilserkenntnis bildet Gott der Vater, der allmächtig ist, aber nicht allwissend; denn letztere Eigenschaft würde die menschl. Freiheit aufheben. Die Dreieinigkeitslehre wird verworfen als der Vernunft, folglich auch der Bibel widersprechend. Unter dem hl. Geiste wird die Gotteskraft verstanden, welche sowohl den Menschen wie auch Christo zur Erleuchtung und Heiligung gedient hat, mit besonderer Stärke aber in Jesu von Nazareth wirksam war. Was diesen betrifft, so ist es (wie Ostorodt sagt) zur ewigen Seligkeit nicht nötig, das Wesen Christi zu kennen, sondern nur seine Amtsthätigkeit. Als eine fürs Seelenheil gefährliche Verirrung wird die orthodoxe Lehre von einer wahren göttlichen Natur Christi widerlegt; dieselbe sei gegen die Schrift und führe notwendig eine Verleugnung der wahren Menschheit Jesu im Gefolge. Von den Ämtern Christi nimmt den ersten Rang das prophetische ein, zu welchem er ganz besonders ausgerüstet war, nicht allein durch seine übernatürliche Geburt, sondern vornehmlich dadurch, daß der Vater ihn vor dem Antritt seines Lehramtes zum Himmel entrückte und ihn über die himmlischen Dinge selbst unterrichtete. Die von Christo verkündete Lehre umfaßt nicht allein Sittenlehren, welche das mosaische Gesetz erklärten und vervollständigten, sondern zugleich gewisse zeremonielle Vorschriften, nebst Drohungen und Verheißungen für dieses sowie das zukünftige Leben. Und was Christus lehrte, das beleuchtete er durch sein Leben und bekräftigte es durch seinen Tod, während Gott überdies seiner Lehre dadurch

daß er ihn vom Tode erweckte das Siegel höherer Bestätigung aufgedrückt hat. Der Sündensühnung (expiatio) durch Jesu Tod eine Gott versöhnende Bedeutung beizulegen, sei ebenso unvernünftig, als unnötig. Das hohepriesterliche Werk Christi bestehe nur darin, daß er, kraft der ihm von Gott verliehenen Vollmacht, die bußfertigen Sünder von zeitlichen und ewigen Strafen erlöse. Übrigens ist dieses Priesteramt vom königlichen Amte kaum zu unterscheiden, welches Christo seit seiner Himmelfahrt zugefallen, da Gott zum Lohne für seinen vollkommenen Gehorsam ihm einen verklärten Leib gab, ihn zu seiner Rechten erhöhte und alles im Himmel und auf Erden, Gott selbst ausgenommen, unter seine Füße legte, damit er seine Gläubigen regieren, schützen und in Ewigkeit bewahren könne. — Dieses also von Gott bereiteten Heils theilhaftig zu werden, ist niemand durch einen etwaigen besonderen Ratschluß prädestiniert; vielmehr besitzt jeder Mensch das Vermögen, sich selbst für Gott zu bestimmen. Doch wird nicht bestritten, daß der gefallene Mensch göttlichen Beistands bedürftig sei; für den Gläubigen bestehe dieser Beistand in innerer Erleuchtung und Kraftwirkung. Der Glaube gilt als durch keinerlei Art persönlichen Vertrauens zu Christo als dem Heiland der Seele bedingt, vielmehr als auch da vorhanden, wo er sich auf die bloße Überzeugung beschränkt, daß Gott zufolge seiner absoluten Machtvollkommenheit Christo das Recht übertragen habe, mit vollkommener göttlicher Auktorität sowohl zu vergeben als zu helfen. Gedacht wird der Glaube wesentlich als moralischer Glaubensgehorsam (fides obsequiosa) begleitet von der Wirkung der Rechtfertigung, welche darin besteht, daß Gott oder Christus von Gottes wegen, ohne irgendwelche satisfactio vicaria als verdienende Ursache, sowie auch ohne menschliches Verdienst, wohl aber mit Rücksicht auf die Besserung des Menschen, dessen Sünden aus freier Gnade vergibt. Gott läßt also diese Rechtfertigung des Menschen beständig von dessen fortgehender Besserung oder Heiligung abhängen. Als Gehorsamsakt gilt auch das hl. Abendmahl, wodurch der Tod Christi bis ans Ende der Tage verkündigt werde; wogegen die Wassertaufe keineswegs von Christus eingesetzt worden sei, weßhalb ihre Beibehaltung nicht Sache der Pflicht, sondern nur der Liebe sei. Alle, die bis zum Ende im Guten bestehen, werden in ewiger Seligkeit fortleben; die Bösen dagegen werden wahrscheinlich zuletzt vernichtet werden.

Das Reich, in welchem Gott diese königliche Macht dem Herrn Christus anvertraut hat, ist die Kirche, nach Socin in eine sichtbare und unsichtbare oder einen äußeren und inneren Kreis zerfallend. Die kirchl. Verfassungsgrundsätze des Socianismus sind wesentlich die der calvin. Kirche.

Das Kirchenregiment liegt in den Händen von Konsistorien und Presbyterien. Um der Ordnung willen muß in der Kirche ein dreifaches Amt bestehen, jedoch ohne Ordination. Unter den Inhabern kirchlichen Amtes werden die Pastoren, denen allein das Lehren anvertraut ist, von der Synode, die Ältesten und Diakonen dagegen (von welchen die ersteren die allgemeine Gemeindeleitung, die letzteren aber die Ökonomie und die Armenpflege zu besorgen haben) von den Gemeinden gewählt. Allen diesen Ämtern zusammen liegt es ob, die Kirchenzucht aufrecht zu halten, eine Pflicht, an der auch die einzelnen Gemeindeglieder sich beteiligen sollen. Je nachdem die Vergehungen zur öffentlichen Kunde gelangt sind oder nicht, ist die Bestrafung selbst eine öffentliche oder eine private. Nie darf sich der Staat in die kirchlichen Angelegenheiten einmischen, und der rechte Christ (dem übrigens die Ausübung aktiven Widerstands gegen die weltliche Obrigkeit schlechthin verboten ist) soll eher den Tod erleiden, als sich vom Staate zwingen lassen, Gottes Worte und Gebote zuwider zu handeln. Von christlichen „Zeremonialordnungen“ wird neben den genannten beiden Sakramenten insbesondere der wöchentliche Feiertag hochgehalten. Bilder werden in den Gotteshäusern nicht geduldet.

2. Die Arminianer, so benannt nach ihrem Stifter Jakob Arminius († 1610), traten zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Holland zuerst hervor. Die tiefere Ursache der Entstehung dieser Sekte lag in dem Drucke, welchem in der dortigen reformierten Kirche die Rechte der menschlichen Freiheit überhaupt unterlagen, die nähere Veranlassung aber in dem seit Ende des 16. Jhdt. unter den Theologen Leidens ausgebrochene Prädestinationsstreite (vgl. S. 357 f.). Nach dem Tode des Arminius traten an die Spitze der unterdrückten Partei die zwei ausgezeichneten Theologen Simon Episkopius und Joh. Uytenbogaert, welchen sie die symb.-dogmatische Ausbildung ihres Lehrbegriffs hauptsächlich verdankt. Das eigentliche Symbol der Partei, soweit man überhaupt von einem solchen reden darf, ist die unter dem Namen der Remonstrantie im Jahre 1610 den Ständen Hollands eingereichte Verteidigungsschrift, welche in fünf Sätzen einen gemäßigten Semipelagianismus entwickelt. Seit ihrer Verurteilung durch die Dortrechter Synode außerhalb der zügelnden Einflüsse der Kirche gestellt, fielen die Bekenner dieser Remonstranz einem immer entschiedeneren Rationalismus anheim. Diejenigen, welche dieser rationalistischen Entwicklung nicht folgten, sondern auf dem in jenem Grundbekenntnisse eingenommenen Standpunkte zu beharren suchten, wurden als Bekenner der fünf Artikel (Quinquearticulares) bezeichnet. Für die Kenntnis des ursprünglichen Arminianismus bieten lehrreichen Aufschluß bes. des Episkopius Confessio seu Declaratio (1622) nebst seiner Apologia dieser Konfession (1630); ferner der von Uytenbogaert verfaßte Katechismus (2. A. 1640). Aus späterer Zeit ist bes. wichtig Ph. a Limborchs Theologia christiana (1686 u. ö).

Hinsichtlich des prot. Formalprinzips nimmt der Arminianismus eine noch freiere Stellung ein, als der Socinianismus, sofern der strenge Supranaturalismus, welcher bei diesem die Herrschaft mit der Vernunft teilen muß, hier von vornherein beseitigt, der Vernunft aber eine ziemlich autonome Stellung eingeräumt wird. Zwar gilt die Schrift als Offenbarungsurkunde und als inspiriert, aber die Inspiration wird auf den „wesentlichen Inhalt" der Schrift beschränkt; und die Entscheidung darüber, was wesentlich sei und was nicht, wird allein dem freien wissenschaftlichen Denken anheimgestellt. Die moralisierende Tendenz des Socinianismus ist bei den Arminianern zurückgetreten gegen eine mehr spekulative Betrachtungsweise. Einerseits verwirft man das innere Zeugnis des h. Geistes, anderseits behauptet man: was der Vernunft widerstreitet, könne nicht geoffenbart sein. Unvermerkt und unaufhaltsam geht diese der Vernunft beigelegte negative Aufgabe in eine positive über, und die Geltendmachung derselben als der Norm für theologische Wahrheit öffnet ihr den Weg, noch weitergehende Ansprüche zu erheben, als Quelle religiöser Wahrheit. Außerdem findet sich jene unheilvolle Perfektibilitätstheorie schon bei den Arminianern: unter der fortschreitenden Ausbildung der Menschenvernunft dürfe man nämlich auch einer successiven Vervollkommnung des Christentums entgegensehen; wobei allmählich die mit Recht zu statuierende subjektive Bedeutung unseres Fortschritts in eine fälschlich objektive des fortschreitenden Christentums selbst umgesetzt wurde. Was ferner den Charakter der Inspiration der biblischen Schriftsteller (nicht aber der Schriften) betrifft, so wird dieselbe ganz im allgemeinen definiert als eine Äußerung der göttlichen Vorsehung, welche das Gedächtnis

jener Männer gestärkt und ihre Herzen für die höhere Erkenntnis aufgethan habe; auf diese Weise sei Sorge getragen worden, daß der Nachwelt eine richtige Kunde der Heilsthatsachen überliefert und aufbewahrt würde. Hier, wie im ganzen armin. Lehrsystem bildet das Interesse an der Freiheit des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott den alles bestimmenden und bewegenden Mittelpunkt. Leider resultiert so eher eine Freiheit von Christo, als eine Freiheit in ihm. — Der Trinitätslehre wird eine entschieden subordinatianische Auffassung zu Grunde gelegt; und bei der Darstellung der Person des Erlösers wird die nestorianische Ansicht ausdrücklich zur Geltung gebracht. Was die erlösende Thätigkeit und das Heilswerk Christi betrifft, so adoptiert man jene schon von Duns Scotus im Mittelalter gelehrte sog. Acceptilations- oder Abrechnungstheorie, wodurch man dem mysteriösen für die Menschenvernunft unergründlichen Versöhnungsbegriff des Christentums aus dem Wege zu gehen sucht, doch ohne dem die Realität der Versöhnung ganz leugnenden Standpunkte des Socinianismus sich anzuschließen. Gewöhnlich wird die Sache so dargestellt, daß, obschon Christus an seinem Teil das Gesetz zu halten verpflichtet, sein Tod also die Strafschuld der übrigen Menschen aufzuwiegen nicht im stande war, Gott dennoch beschlossen habe, Christi thätigen und leidenden Gehorsam als eine äquivalente Genugthuung anzusehen. Den Beschluß, Christum in den Tod zu geben, habe Gott gefaßt um des moralischen Eindrucks willen auf die Menschheit aller Zungen, um in dieser Weise seinen unverbrüchlichen Haß gegen die Sünde, wie zugleich auch seine Liebe gegen die armen Gefangenen der Sünde an den Tag zu legen. — Obschon Christus für Alle gestorben ist, wird nur der Gläubige dadurch wirklich versöhnt oder gerechtfertigt. Den selig machenden Glauben „hat der Mensch nicht von sich selbst noch durch die Kraft seines freien Willens, sondern er bedarf hierzu der Gnade Gottes in Christo", sagt ganz allgemein die Remonstrantie. Und Episkopius erklärt: der Geist unterstütze auf innerliche, unmittelbare Art die moralische Einwirkung des Wortes. Die berufende Thätigkeit des Wortes, welche Allen ohne Ausnahme gelte, sei durchweg ernstlich gemeint und zureichend zur Bewirkung des Seelenheils; aber die göttliche Gnade wirke niemals unwiderstehlich, auch die schon empfangene könne man wieder verlieren. Als Mittel, welche neben dem Worte dazu dienen, die Gnade nicht allein zu empfangen, sondern auch in derselben zu beharren, werden die Sakramente hervorgehoben, zunächst sofern der durch ihren Gebrauch erwiesene Gehorsam gegen Gottes Befehl dazu diene, den Menschen in seinem Glauben zu bestärken, dann aber auch, weil sie die Mitteilung der göttlichen Gnade sowohl bezeichnen als besiegeln. Daneben wird ihnen die Bestimmung beigemessen, die einer gewissen Kirche Zugehörigen als solche zu bezeichnen. Die Kindertaufe wird nur als ein altes Herkommen beibehalten.

Die Kirche, als Christi Reich, besteht aus den wahrhaft Gläubigen, wogegen die übrigen Christen nur zur äußeren Kirchengemeinschaft gehören. Strenge Zucht muß in jeder Gemeinde geübt werden und, falls anders nicht zu helfen, Ausschließung stattfinden. Eine jährlich zusammentretende Synode handhabt in der arminianischen Kirchenabteilung das höchste Regiment. Diese leitende kirchliche Behörde, die abwechselnd in Amsterdam und Rotterdam zusammentritt, besteht aus sämtlichen Predigern, unter denen keine wesentlichen Unterschiede des Ranges stattfindet, und gewissen Abgeordneten aller arminianischen Gemeinden, nebst einem Professor ihres Seminars. Die laufenden Geschäfte werden von einem Ausschusse von fünf Gliedern besorgt, wovon jährlich eines austritt, um durch ein neugewähltes ersetzt zu werden.

3. Nachdem der Rationalismus als das eigentliche Resultat der arminianischen und socinianischen Geistesrichtung, diejenigen tieferen Bedürfnisse, denen der Glaube die wahre Befriedigung bringt, erstickt oder doch dem allgemeinen Bewußtsein entrückt hatte, mußten die eigenen Gebilde der menschlichen Phantasie an die Stelle der göttlichen Offenbarung treten. Diesem Bedürfnisse kam, wie kein anderer, der überdies durch seine wissenschaftliche Bildung und gesellschaftliche Stellung vielen imponierende Schwede Emanuel von Swedenborg entgegen, der Stifter der Neuen Kirche oder der Sekte der Swedenborgianer. Als 55jähriger Mann erklärte er: von Gott dem Herrn selbst sei er aufs feierlichste erwählt worden, die Menschheit zu ihrer Vollendung zu führen, mittelst Entschleierung des bisher in Gleichnisse und Rätsel eingehüllten tieferen Gehalts der heil. Schrift. Seit dem Tode des Stifters (1772) fand nach und nach die „Kirche des neuen Jerusalems“ „unter den „Nicht-Armen im Geiste“ (Guericke) nicht geringen Eingang, besonders in England und Nordamerika, aber auch in Schweden, Deutschland und anderen Ländern. Überall gelten dieser Partei neben der Bibel, und als über diese hinausgehend, die Offenbarungen Swedenborgs als maßgebend, wie dieselben in seinen zahlreichen Schriften, besonders seiner Vera religio christiana continens universam theologiam novae ecclesiae (1771), ausführlich niedergelegt sind. Auf dieser Grundlage ruhend sind in mehreren Ländern Swedenborgische Bekenntnisse aufgestellt worden, deren vornehmste sein dürften: der 1828 von der Generalkonferenz Großbritanniens und Irlands ausgearbeitete Katechismus, welcher in 41 Fragen und Antworten die Lehre „der neuen Kirche“ ihren Grundzügen nach darstellt, sowie eine 1851 im Namen der ganzen Gemeinschaft abgegebene Erläuterung dieser Lehre als „geschöpft aus Gottes Wort und mit der Menschenvernunft übereinstimmend“. Auf das letztere Moment, die Übereinstimmung mit der natürlichen Vernunft, legt der Swedenborgianismus ein Hauptgewicht.

In Swedenborgs oben angeführtem Hauptwerk findet sich die vollkommene Weisheit niedergelegt, die rechte γνῶσις, durch welche die Menschen von den bloßen γράμματα zum πνεῦμα kommen, die Schale vom Kerne unterscheiden lernen und im menschlichen, geschriebenen Worte das eigentliche Geisteswort Gottes wiederfinden. Zur h. Schrift rechnet Swedenborg nur die kanonischen Bücher des A. T.s, vom N. T. nur die vier Evangelien und die Offenbarung. Gleich angelegentlich wie er diese Bücher hochstellt, jedem Buchstaben des Grundtextes das allergrößte Gewicht beimessend, da derselbe den ganzen Reichtum des Nützlichen, Wahren und Guten in sich berge, verwirft er alle übrigen Schriften der Bibel, vor allem die Briefe Pauli, welche die von Swedenborg am meisten perhorreszierten Wahrheiten des Christentums am bestimmtesten vortragen. An Stelle dieser christl. Lehren begegnet man bei ihm dunklen Andeutungen der Grundideen modern-philosophischer Spekulation von der Wesensidentität des Geistes mit der Natur, von der Selbstdarstellung des Unendlichen im Endlichen ꝛc. Unter entschiedenster Verwerfung des Trinitätsdogmas nimmt er eine dreifache göttliche Offenbarung an: Gott habe sich geoffenbart als Vater, d. h. als das Göttliche, als Sohn, d. h. als das Menschliche (die Leiblichkeit), und als Geist, d. h. die von diesen beiden ausgehende Wirkung, die geistleibliche Wirksamkeit; oder spekulativer

ausgedrückt: im Vater als esse, im Sohne als fieri, im Geiste als existere. Auf die mittlere Offenbarungsform wird der stärkste Nachdruck gelegt. Christus ist in eigener Person der Jehova des Alten Testaments, welcher Mensch geworden ist. In dieser Auffassung von der Menschwerdung Gottes liegt die Wurzel der swedenborgischen Lehre von der Erlösung. Das Leben und Leiden Christi kam zunächst ihm selbst zu gute, indem es diente, seine Menschheit mittels der Gottheit zur Verklärung zu bringen. Wegen seines innigen Zusammenhanges aber mit dem Menschengeschlechte überhaupt, hat er dadurch auch anderen Menschen den Zugang zu Gott bereitet. Durch sein Vorbild geleitet und ermuntert dürfen wir getrosten Mutes darangehen, unserem Ziele zuzustreben, nämlich der Gottähnlichkeit oder relativen Vergöttlichung als der Folge treuer Pflichterfüllung, wobei wir auf seinen fortgehenden, kräftigen Beistand zu rechnen haben. Dieser wird uns hauptsächlich mittels der Sakramente zu teil, welche als „von göttlichen Einflüssen begleitete Zeichen und Mittel, zur Wiedergeburt mitzuhelfen", anzusehen sind. Und zwar wird die besondere Bestimmung der Taufe darein gesetzt, in die Kirche Christi einzuführen, die des Abendmahls darein, „die wahren Kinder des Herrn ihrem Geiste nach (κατὰ πνεῦμα) in den Himmel einzuführen." Ein besonders kräftiger Ansporn bei unserem Streben, dieser Schaar der Gotteskinder, soviel es dabei auf uns ankommt, mit anzugehören, soll in dem Bewußtsein bestehen, daß Christus bei seiner Niederfahrt zur Hölle „das Fußgestell des Thrones Gottes wieder herstellte und die guten Geister vom Zudrang der bösen befreite." Eingehend verweilt Swedenborg bei ausführlichen Beschreibungen des Himmels und der Hölle, sowie eines Zwischenraumes, in welchem Luther und andere sich befinden sollen, die zwar nicht selig geworden, von denen aber doch einige Hoffnung vorhanden sei, daß sie später von ihren falschen, verderblichen Ansichten zurückgebracht werden könnten. Allmählich reife indes jeder, es sei zur Seligkeit oder zur Unseligkeit, welche beide unter Verhältnissen zu stande kämen, die den irdischen sehr ähnlich seien, aber ohne alle wirkliche Leiblichkeit; weshalb denn die geschilderten leiblichen Zustände jenseits des Grabes als nur imaginäre verstanden werden. Bewohner des Himmels seien außer Gott selbst solche abgeschiedene Menschen, deren Wandel und Werke gut gewesen seien; die Hölle aber sei von den Menschen bevölkert, deren Werke böse gewesen. Die ersteren werden Engel genannt, die letzteren dagegen Teufel. Andere Geisteswesen gebe es gar nicht. Der Teufel im engeren Sinne sei nur eine Kollektivbezeichnung für alle Abgrundsgeister zusammen. Das Endgericht, dessen Augenzeuge Swedenborg selbst gewesen sein will, ist nach ihm schon im Jahre 1757 vor sich gegangen; in demselben sind alle bisherigen Kirchen, so viele ihrer auf dem Erdboden bestanden, verurteilt und ist allen Menschen, so viele ihrer um jene Zeit zu den Toten gehörten, ihr Los für alle Ewigkeit endgültig zugesprochen worden. Die weitere Entwicklung der Dinge hienieden hat keinen andern Zweck, als den eines immer völligeren Durchbruchs und einer immer allgemeineren Aneignung der Swedenborgschen Ideen. Hierin soll die Fortsetzung der zweiten Zukunft des Herrn bestehen, welche mit der Vollendung der Schrift Swedenborgs über die letzten Dinge (am 19. Juni des Jahres 1770) ihren Anfang nahm.

Nicht äußere menschliche Anstalten waren es, die Swedenborg als den

Weg anpries, auf welchem die beabsichtigte Reform der Menschheit erzielt werden solle; sondern dadurch, daß auf übernatürliche Weise den Menschen ein Einblick in das Reich der Toten gewährt werde, hoffte er sie zum thätigen Glauben zu führen, der nach ihm sowohl Bedingung als Inhalt der Seligkeit ausmacht. Die von Swedenborg nichtsdestoweniger errichtete Kirchengemeinschaft, welche bestimmt sein soll, ihre Grenzen vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang zu erstrecken, wird definiert als eine „neue Anstalt der göttlichen Güte und Wahrheit, durch welche die reinen Lehren des Wortes verkündet und ausgebreitet werden, in Übereinstimmung mit den Schriften des Dieners des Herrn, nämlich Swedenborgs, welcher von Gott berufen ist den Menschen den Unterricht von seiner Zukunft mitzuteilen".

So großes Gewicht die Swedenborgianer der Lehre beilegen, so wenig Aufmerksamkeit wenden sie den Anordnungen der kirchlichen Verfassung und des Kultus zu, welche beide bei ihnen einen höchst einfachen Charakter tragen. Hie und da haben die Anhänger Swedenborgs von den betreffenden protestantischen Landeskirchen sich nicht einmal förmlich getrennt. In England aber wurde schon im Jahre 1788 die neue Kirche konstituiert, deren Gemeinden Abgeordnete zu einer in London alljährlich zusammentretenden Generalkonferenz senden. Auch in den Vereinigten Staaten von Nordamerika finden jährliche swedenborgianische Synoden in Boston, Philadelphia und Cincinnati statt. Beim Gottesdienste, welcher sonntäglich und auch sonst gefeiert wird, werden so große Stücke irgendeines der anerkannten biblischen Bücher vorgelesen und erklärt, daß innerhalb vier Jahre diese Bücher sämtlich durchgenommen werden können; und der Abschluß jedes feierlichen Gottesdienstes findet mit Vorlesung der zehn Gebote statt, welche halten zu wollen die Gemeinde mit lauter Stimme gelobt.

IV. **Von chiliastischer Richtung.** *1.* Der alle Schranken durchbrechende Subjektivismus, der am Schlusse des vor. und z. Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts den größten Teil der Christenheit beherrschte, hatte manchem die Augen für die Gefahren geöffnet, welche die Ungebundenheit des Subjektes mit sich führte. Eine mehr oder minder stark katholisierender Zug ging durch die Völker. Eine der eigentümlichsten Äußerungen dieses Zuges stellt sich dar in dem Irvingianismus, oder, wie er selbst sich benennt, der katholisch-apostolischen Kirche, begründet durch den in London wirkenden schottisch-presbyterianischen Prediger Edward Irving († 1834). Dieser verlor, als er im Jahre 1827 mit Angriffen auf die Lehre der Schrift von der völligen Sündlosigkeit Jesu hervortrat, einen beträchtlichen Teil seiner Anhänger. Seine Partei gelangte zu größerer Bedeutung, als die Kunde sich verbreitete (1830), daß an verschiedenen Orten eine neue Ausgießung des heil. Geistes, sich äußernd in Reden in neuen Zungen u. a. charismatischen Erscheinungen, stattgefunden habe. Irving nahm nun den Titel „Engel" (nach Offb. 1, 20 ff.) an, und stiftete zugleich sieben über England zerstreute Gemeinden, welche er dazu bestimmte, die Ausgangspunkte und zugleich die Muster für die neue Universalkirche zu bilden.

In der Christologie, welche wenigstens anfänglich im Lehrsysteme Irvings selbst den Kernpunkt bildete, wurde der Erlöser als seiner menschlichen Natur nach mit Erbsünde behaftet dargestellt, welche jedoch durch die ihm innewohnende göttliche Natur beständig überwunden worden sei. Auch der Dreieinigkeitslehre, als der Grundlage der Christologie, suchte Irving eine dem menschlichen Denken zugänglichere Gestalt zu geben, wodurch sie freilich ihre biblische Reinheit einbüßte. Diesem seinem Interesse, das Göttliche zu vermenschlichen, entspricht sein fortgehendes Bestreben, das Menschliche soviel als möglich zur Gleichheit mit Gott, als seinem Urbilde zu erheben. Der Mensch habe sowohl

die Pflicht als das Vermögen, solche Wunderwerke, wie Christus sie auf Erden zu thun anfing, gleichfalls zu vollbringen. An dieses anthropologische Moment knüpfte sich in der nachfolgenden Zeit vorzugsweise die irvingianische Lehrdarstellung, während man die übrigen Lehren Irvings mit Stillschweigen überging, ja nach und nach zugleich die protestantischen Grundlehren von Sünde und Gnade, von Versöhnung und Rechtfertigung beiseite setzte. Unter den Sakramenten — welchen außer den beiden „zur Seligkeit vorzugsweise notwendigen" der Taufe und des Abendmahls noch die Konfirmation, sowie eine genau formulierte Ordinations- und Salbungsordnung zugezählt werden — wird das heil. Abendmahl (hier stets als Eucharistie bezeichnet) am höchsten gestellt. Man betrachtet dasselbe zwar nicht als ein Versöhnungs-, sondern als ein Dankopfer; aber die Gemeinde selbst opfere sich dabei doch nicht einfach dem Herrn, sondern ausdrücklich beruft man sich auf „das Verdienst des dargebrachten Opfers." — Ihr Hauptinteresse widmen die Irvingianer der Eschatalogie, welche sie bis ins Detail und in ungemein realistischer Weise ausführen, zuweilen mit auffallend willkürlichen Abweichungen von der Schrift, z. B. wenn die viel von ihnen im Munde geführte Entrückung der Gläubigen „dem Herrn entgegen in die Luft" (1 Thess. 4, 17) zeitlich so gelegt wird, daß sie der vollen, persönlichen Offenbarung des Antichrist vorausgehen soll.

Der auf Grund von Eph. 4, 11 f. errichtete Ausbau einer Kirchenverfassung, wozu der Anfang schon bei Irvings Lebzeiten gemacht war, wurde bald darnach vollzogen. Die Eph. 4 genannten vier Ämter galten als Hauptmittel, wodurch die herrliche Vollendung der Kirche herbeizuführen sei. Vor allem wurde also der angeblich nur infolge der Untreue der Christenheit aus ihr verschwundene Apostolat aufs Neue eingeführt. Den neuen Aposteln, welche man „die Hand des HErrn" nannte, stellte man Propheten an die Seite, als die „Augen des Herrn". Während letztere den verborgenen göttlichen Willen, auch hinsichtlich der Wahl der ersteren, zu offenbaren haben, sollen dagegen die ersteren, nach vorangegangener Prüfung der von jenen gethanen Aussagen, mit Hilfe von „Hirten und Lehrern" zur Ausführung bringen, was sie darnach gut befinden. Wie diese bestimmt sind, den Bekehrten die frohe Botschaft von der jetzt erfolgten Wiederherstellung der wahren Kirche zu bringen, so hat der „Evangelist" allen Unbekehrten dieselbe frohe Botschaft zu verkündigen. Für jede der zwölf Missionsprovinzen, in welche die Erde den Irvingianern zerfällt, ist ein Apostel (oder Apostelvikar) bestellt, dem außer je Einem Propheten und Hirten mehrere (meist fünf) Evangelisten zugeteilt sind. Dieselben vier Arten von Amtsträgern bedienen jede einigermaßen entwickelte Einzelgemeinde. An der Spitze einer jeden derselben steht ein Gemeinde-Engel oder -Bischof, als Abbild des Herrn in seinem Verh. zur Gesamtkirche. — Auch dem Kultus wird großes Gewicht beigelegt, ähnlich wie dieses seitens des, überhaupt naheverwandten, englischen Puseyismus geschieht. Hierbei bekommen die Typen der alttestamentlichen Heilsgeschichte, namentlich die mit der Stiftshütte zusammenhängenden, eine hervorragende Bedeutung. Gebeten und sakramentalen Handlungen wird ein weit größerer Raum gewährt, als der Predigt und dem Gemeindegesange.

2. Die Darbysten oder Plymouthbrüder bilden insofern ein Seitenstück zu den Irvingianern, als auch sie die Ursache des Verfalls der Kirche nicht sowohl in der Unchristlichkeit der Christen suchen, als vielmehr in den Mängeln der kirchlichen Verfassung. Während aber der Irvingianismus in der Aufrichtung und Durchführung der Kirchenordnung das Heilmitttel gegen den Schaden sucht, ist der Darbysmus im Gegenteil beflissen, alles, was einer Kirchenordnung ähnlich sieht, möglichst vollständig aus der Welt zu schaffen. An die Spitze dieser unkirchlichen, subjektiven Richtung trat ungefähr um dieselbe Zeit, als Irving zuerst auftrat, der Irländer John Darby († 1882). Eine gefährliche Spaltung ist jüngst dadurch innerhalb der Sekte eingetreten, daß ungeachtet des sonstigen Widerwillens gegen alle exakten Lehrbestimmungen

die irvingitische Lehre von der menschlichen Natur Christi und ihrer Berührung mit der Sünde, bei den einen Beifall, bei den andern entschiedene Verwerfung gefunden hat.

Das, worauf nach Darby alles ankommt, ist die Frage, auf welche Weise die einzelnen Seelen gerettet werden sollen. Folgerichtig würde er anscheinend eine solche Möglichkeit völlig leugnen, nachdem er nämlich erklärt hat: Gott habe sich gegenwärtig, zur Strafe für die in der Christenheit überhandnehmende Sünde, auch von den Gnadenmitteln zurückgezogen. Dies gilt jedoch bloß den Menschen im allgemeinen, nicht den wenigen Auserwählten. Der Darbysmus ruht nämlich auf einer durchgehend dualistischen Grundanschauung. Die menschliche Natur, heißt es, sei so verderbt, daß nur eine absolute Neuschöpfung, ein Werk des allmächtigen Gottes, die Erlösung und Seligkeit eines Menschen zu stande bringen könne. In diesem Akte der Neuschöpfung liege beinahe die ganze Heilsordnung beschlossen. Der hierdurch aus der Herrschaft der Finsternis Entrissene werde zugleich im Gewissen seiner Gotteskindschaft versichert — eine Gewißheit, die mit der Rechtfertigung identifiziert wird. Nach dem Dafürhalten vieler Darbysten bedarf es für den einmal Gerechtfertigten keines besonderen Wachstums in der Heiligung, sofern die Geburt des neuen Menschen die vollständige Vernichtung des alten involviere. Während so der Darbysmus in wesentlichen Grundsätzen dem Methodismus sich angeschlossen hat, nähert er sich andererseits nicht weniger dem Baptismus. Ob die Kinder getauft werden sollen, oder nicht, überläßt man in jedem Falle der freien Entscheidung der Eltern und Vormünder. Auch wird die Bedeutung der Taufe sehr eingeschränkt, sofern ihre wiedergebärende Kraft durchaus verneint wird; falls überhaupt die Taufe begehrt wird, scheint dies wesentlich nur zu dem Zweck geschehen, dadurch seinen Gehorsam gegen den ausgesprochenen Willen des göttlichen Stifters zu beweisen und des im allgemeinen allem Gehorsam verheißenen Lohnes, des göttlichen Wohlgefallens teilhaft zu werden. Vom Abendmahle wird eigentümlicherweise gelehrt: jede Spur des Sündengefühls müsse dieser Feier ferne bleiben, denn bei diesem Mahle feierten die Christen schon hienieden ihre vollkommene Einheit mit Christo, um im voraus jener Herrlichkeit zu genießen, die dann bevorstehe, wenn Jesus vom Himmel herabkomme, um, gemäß der Weissagung der Propheten, aus Juden und Heiden sich ein Königreich zu sammeln, welches ewig bleiben werde.

Da nach Darbys Überzeugung des Herrn Wiederkunft zur Einholung der Kirche als seiner Braut unmittelbar, d. h. schon während der gegenwärtigen Generation, zu erwarten steht, dürfen immerhin hier oder dort einige Wenige (nach der vermeintlich Matth. 18, 20 gegebenen Vorschrift) im Namen Jesu zusammenkommen, ohne indessen eine eigentliche Kirchenbildung zu vollziehen. Mit Irving die Kirche wieder aufrichten wollen, hieße wider Gott streiten. Hinweg daher mit jedem besonderen geistlichen Amte! Das allgemeine Priestertum gilt als das einzig berechtigte Amt; weshalb denn nicht wenige englische Geistliche, die der Partei sich angeschlossen hatten, ihr Amt in der Kirche aufgaben.

In den „Zeiten der Heiden", in denen wir jetzt leben, solle das Leben der Gläubigen in allen Stücken die Gestalt einer Pilgerschaft an sich tragen. Hier sich eine feste Wohnung

zu bauen, lohne der Mühe nicht; man müsse ein Zelt in der Wüste, wo es auch sei, aufschlagen für die wenigen Tage, die noch übrig sein mögen, bis der Wallfahrt Ziel glücklich erreicht sei. Ein gleich großer Unterschied, wie er zwischen Irvingianern und Darbysten in betreffs der Verfassung besteht, trennt beide auch hinsichtlich des Kultus: der darbystische Gottesdienst zeichnet sich nicht weniger durch seine Formlosigkeit aus, wie der irvingianische durch sein sorgfältiges Halten an zahlreichen Formalitäten. Zum Ausdruck der Ruhe, welche die gläubige Seele am Herzen Jesu findet, singt man hier weiche, von Empfindung überfließende Lieder. Den Mittelpunkt des Kultus bildet das Abendmahl, welches sonntäglich gefeiert und von welchem Beichte, Distributionsformel, sowie alles andere, was an den Ernst der Sünde und an die Bedingungen dieses zeitlichen Daseins erinnern könnte, ferngehalten wird.

3. In der Mormonensekte hat man eine Ausprägung der neuen, das Christentum zu verdrängen berufenen Weltreligion erblicken wollen. Ohne dem hierin liegenden Urteile über den unchristlichen, ja dämonischen Charakter des Mormonentums widersprechen zu wollen, glauben wir dasselbe doch nicht völlig übergehen zu dürfen, weil es unter dem Deckmantel christlicher Ausdrucksweise eine nicht geringe Anzahl von Anhängern gewonnen hat. Ihren Namen hat die Sekte von einem Buche, das der Amerikaner Joseph (Joe) Smith unter dem Titel: The Book of Mormon im J. 1829 herausgab. Die zu Grunde liegende Handschrift bestand aus einem Roman, welcher schon zu Anfang unseres Jahrhunderts von dem Abenteurer Salomo Spaulding verfaßt, aber zunächst nicht ans Licht der Öffentlichkeit getreten war. Es taucht in dieser Religionsurkunde, die als eine Ergänzung der Bibel dienen will, die wunderliche Sage auf von dem angeblichen Propheten Mormon, welcher die Geschichte des amerikanischen Urvolkes, d. i. der zehn Stämme Israels, gesammelt und sie auf Metalltafeln aufgezeichnet haben soll. Diese habe er im Jahre 420 vor Chr. unter der Erde vergraben; jetzt aber seien sie durch einen Engel an Smith überliefert worden, samt einem brillenartigen Instrumente, Urim und Thumim genannt, mit dessen Hilfe er in stand gesetzt ward, die mehr als 2000jährige Schrift der Tafeln zu lesen und zu deuten. Diese Sage wurde verwunderlicherweise von nicht Wenigen geglaubt. In kurzem stand Smith an der Spitze einer nicht geringen Zahl von Anhängern, welche sich als „Heilige der letzten Tage“ oder „Braut des Lammes“ bezeichneten. Durch die verlockende Kraft solcher Namen wurden von klugen Emissarien immer neue Proselyten, namentlich aus den tief-religiös angelegten Völkern des europäischen Nordens, für die im Nordwesten der Vereinigten Staaten zumeist ausgebreitete Sekte gewonnen. Gewisse innere Zersetzungsprozesse haben dieselbe neuerdings zwar mehrfach geschwächt aber noch keineswegs zu Fall gebracht (vgl. KG. S. 228).

Da die als Hauptquelle mormonischer Lehre geltenden Offenbarungen nichts abgeschlossenes sind, dazu die bis dahin ans Licht getretenen in hohem Grade des Zusammenhanges und der organischen Einheit entbehren, so ist es schwer, ja fast unmöglich, den Lehrbegriff der Sekte seinen Grundzügen nach anzugeben. Bei Darstellung ihres „ewigen Evangeliums“ macht sich auch ein starkes Schwanken der Ansichten geltend. Allgemein wird gelehrt: Gott sei nicht allein Geist, sondern besitze auch einen Leib, weßhalb er auch nicht als aller Orten zugleich gegenwärtig gedacht werden könne. Zuweilen wird allerdings eine Art von Dreieinigkeit anerkannt, aber in der Art, daß aus Christus ein gnostisch verstandener Demiurg, aus dem heil. Geiste aber ein unpersönliches Wesen, welches erst in Joseph Smith Persönlichkeit gewonnen habe (!), gemacht wird. Weiter wird die Entstehung aller Seelen auf ein-

mal im Beginn der Zeit gelehrt; seitdem steigen sie eine nach der anderen zur Erde nieder, um hier in leibliche Hütten (tabernacles) einzukehren. Die Sünde wird nicht ausdrücklich geleugnet; sie tritt aber in den Hintergrund, als eine in die göttliche Weltordnung aufgenommene Übergangsform zu höherer Vervollkommnung. Gleich der Sünde gehörte auch die Erlösung in den erwähnten Weltplan hinein. Damit aber der Mensch wirklich erlöst werde, wird von ihm der Glaube erfordert, nebst dem Gebrauch der Sakramente und der Beobachtung gewisser Sittengebote. Unter Glauben versteht man eine unbedingte Hingabe an „die Kirche", d. h. die Mormonensekte. Unter den sakramentalen Handlungen werden besonders Taufe und Ehe hervorgehoben. Die Taufe, welche nicht vor dem 8. Lebensjahre geschehen darf, dann aber öfter wiederholt werden kann, ist mittelst Untertauchens zu vollziehen; sie kann auch stellvertretend für verstorbene Menschen geschehen (1 Kor. 15, 29), auf wirksame Weise freilich nur im Mormonentempel. Die Ehe bildet eine für jedes Frauenzimmer unentbehrliche Heilsbedingung, sowie auch kein Mann die Spitze der Vollkommenheit im Reiche der himmlischen Herrlichkeit erreichen kann, es sei denn, daß er wenigstens Eine Ehefrau hienieden gehabt hat. Zur Ermöglichung des Heiles, auch für die Frau, dient das, zwar im Mormonenbuche verbotene, später aber prophetisch anbefohlene sogen. Pluralitätssystem, welchem zufolge der Mann nach dem Vorbild der Patriarchen neben seiner ersten rechten Frau mehrere „geistliche Frauen" haben darf. Schon im Jahre 1862 wurde diese Polygamie in Nordamerika gesetzlich verboten; und sie wird jetzt durch den Verlust politischer Rechte bestraft, unter Androhung noch schwerer Strafen. Der Kern der Lehrstücke des Mormonentums besteht jedoch in der Eschatologie, welche auch hier eine chiliastische Gestalt angenommen hat. Eine Vorbereitung zum bevorstehenden tausendjährigen Reiche wurde durch die Mormonen schon bewirkt, indem diese einen paradiesischen Zustand der Glückseligkeit herstellten, wozu auch die Verrichtung der größten Wunderthaten, wie selbst Totenerweckungen gehörten. Aber dieser herrliche Anfang wird eine überschwengliche Vollendung erfahren, wenn Christus (und zwar dies bald) erscheinen wird, zur Aufrichtung seines tausendjährigen Reiches, worin die Mormonen alle Ehrenämter bekleiden werden. Auch in der Ewigkeit werden die Mormonen der vollsten Seligkeit genießen, zu welcher in muhammedanischer Weise sinnlich gedachte Genüsse gerechnet werden. Eine ewige Unseligkeit im eigentlichen Sinne dagegen steht nur den vom Mormonentum Abgefallenen bevor, während alle übrigen Menschen zuletzt zum Genusse eines mehr oder minder glücklichen Looses kommen sollen, je nachdem ein größerer oder geringerer Grad von Leiblichkeit, als unentbehrlichen Organs jener höheren Freuden, ihnen bescheert wird.

Ähnlich wie die Irvingianer wollen die Mormonen eine nach vermeintlich biblischem Muster gebildete Theokratie auf Erden errichten. Aber anders als jene suchen sie ihre theokratische Organisation den demokratisch-sozialistischen Tendenzen der Gegenwart anzubequemen. Dem widerstrebt es keineswegs, daß an der Spitze des Ganzen ein fast absoluter Herrscher steht, sofern nicht nur dessen Einsetzung in die Regentschaft, sondern auch sein Verbleiben in derselben von dem zweimal jährlich erfragten Willen der Generalkonferenz abhängt, und außerdem reichliche Gelegenheit geboten ist, unter dem Schutze der souveränen Macht des Herrschers, dem Fleische in mehr als einer Beziehung den Gegenstand seiner Gelüste zu gewähren. Dahin gehört auch die durch zahlreiche, zugleich politische und kirchliche Ämter gegebene Möglichkeit in kleineren oder größeren Kreisen zu Macht und Ansehen zu gelangen. Dem gottbegeisterten „Seher, Propheten und Offenbarer" zur Seite steht die übrige melchisedekische Priester-

schaft, deren Höhepunkt er selber darstellt und die außer ihm noch Hohepriester und Älteste enthält. Diese Priesterschaft soll in unmittelbarer Verbindung mit Gott stehen und die Schlüssel zu allem geistlichen Segen besitzen. Außer der Priesterschaft Melchisedeks gibt es auch eine solche des Aaron, welche aber der ersteren untergeordnet ist, sofern nur „Engelgeschäfte" ihr überlassen sind. Unter diesen versteht man teils die Unterweisung der Gemeinde auf Grund der ihr zu Gebote stehenden Offenbarungen, teils die Verrichtung äußerer Akte, z. B. Taufen u. dgl. Unter den Aaroniten nehmen die beiden ersten Stellen der Bischof und der Präsident ein, welchen zwei Ratgeber an die Seite gestellt sind. Auf dieses, an Zahl geringere Apostelkollegium höheren Rangs folgt in der hierarchischen Ordnung das größere, an Rang geringere Apostelkollegium, sodann weiter die Siebenzig. Beiden Institutionen ist der wichtige Auftrag anvertraut, als Mormonenwerber in die ganze Welt auszuziehen. Außer den eben aufgeführten priesterlichen Graden, welche größtenteils auch eine weltliche Bedeutung haben, gibt es eine fast unzählbare Menge untergeordneter Beamten, welche unter biblischen Namen teils bürgerliche Geschäfte, teils heilige Handlungen zu besorgen haben. Für letztere dient als hauptsächlicher Raum der Tempel, welchen die Mormonen jedesmal da, wo sie sich niederließen, zuerst in Nauvoo, nachher in Utah mit möglichster Pracht herrichteten. Als Bestandteile des Gottesdienstes gelten nicht allein eine nach Inhalt wie Form sehr freie Predigt nebst Gebet und Sakramentverwaltung, sondern daneben Gesänge, mitunter lustigen Inhalts, ja selbst Tänze. Übrigens soll von den religiösen Zeremonien der Freimaurer einiges in den mormonischen Kultus übergegangen sein. Ein besonderes Predigtamt gibt es nicht, weil „der Geist der Weissagung (Prophetie) sich nicht binden läßt."

Wegen der wichtigeren hier besprochenen Sekten vgl. man:

1. Waldenser. Vgl. die KG. S. 142 angegebene histor. Literatur, sowie Köcher, Katechet. Geschichte der Waldenser, böm. Brüdd. rc. Jena 1768. — Ein wicht. Waldenserbekenntnis vom J. 1655: Briève Confession de foy des égl. réformées de Piémont, teilt Schaff mit (franz. u. engl.): Bibl. univ. III, 757 ff. — Vgl. Nielsen, Die Waldenser in Italien 1880; Leop. Witte, Italien, 1880, bes. S. 325 ff.

Herrnhuter. Spangenbergs Idea fidei fratrum (popul. Dogmatik), Barby 1778. Sam. Lieberkühn, Hauptinhalt der Lehre Jesu und seiner Apostel (Katechismus) 1780; neue verb. Ausgg. 1823 und 1860. Ratio disciplinae unitatis fratrum, Barby 1789. Liturgienbuch der Evang. Brüdergemeinde, Gnadenbau 1873. — Vgl. Art. „Zinzendorf" in PRE.[1]

Methodisten. Die von J. Wesley (auf Grund der 39 anglikan. Artikel) für die nordamerik. Episcopal-Methodisten aufgesetzten 25 Articles of Religion, angenommen auf einer Konferenz des J. 1784, s. bei Schaff, III, 807—826. — Vgl. The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church, ed. by Bishop Harris, Newyork 1872. Jacoby, Handb. des Methodismus, 2. Aufl. 1855. Jüngst, Wesen und Berechtigung des Methodism., Gotha 1876, sowie die oben KG. S. 217 f. angeg. histor. Literatur.

2. Mennonitische Bekenntnisse. Korte Belydenisse des Geloofs etc., lat.: Praecipuorum chr. fidei articulorum brevis confessio (oder kurz: Brev. Conf.) von H. de Ris u. Lubbert Gerrits aufgesetzt, 1580, lat. in Schyns Historiae Mennonitar. plenior deductio (Amst. 1729), woselbst noch über fünf andre mennonit. Bekenntnisse berichtet ist. Vgl. auch v. Reiswitz u. F. Wadzek, Glaubensbek. der Menn. und Nachricht von ihren Colonien rc., Berlin 1824, sowie über die beiden Hauptkatechismen der Sekte: Winer, Symb. Tab., 4. A., S. 36.

Baptistische Bekenntnisse. Die zahlr. älteren Bekenntnisse gesammelt in dem v. der engl.-baptist. Hanserd Knolly's Society (seit 1845) herausgeg. Sammelwerke: Confessions of Faith. Bes. wichtig die Brief Confession or Declaration vom J. 1660; ferner das Bek. der Partikularbaptt. von 1689 u. das der Generalbaptt. v. 1691 (mitgeteilt in G. W. Alberti, Briefe über den Zustand der Rel. u. der Wissensch. in Großbrit., 4 Tle., Hannov. 1752 ff.). Vgl. Cramp, Gesch. der Baptt., a. d. Engl. 1873; R. Barclay, The inner life of the relig. Societies of the Commonwealth, 2. edit. Lond. 1877.

Quäker. (Rob. Barclay): Catechism. et fidei confessio approbata communi consensu et consilio patriarcharum prophetar. et apostolorum, Christo ipso inter eos praesidente et prosequente, Roterod. 1676 (1673 schon engl.) auch holländ., später deutsch Amstd. 1679. 1744). Hiezu Barclays 15 theses theologicae, Amstd. 1675 (lat. u. holl.), sowie die ausf. dogmat. Begründung dieser Thesen in seiner Theologiae vere christianae Apologia, Amst. 1676; Lond. 1729 (auch deutsch 1684. 1740). — Vgl. H. Weingarten, Independentismus u. Quäkert., Berl. 1861—64. Ders., Die Revolutionskirchen Englands, 1868. J. Cunningham, The Quakers from their Orig. to the pres time, Edinb. 1867; R. Barclay, The inner life etc. (s. o.) S. 195.

3. Socinianische Bekenntnisse. a) Katechismen v. Georg Schomann (Catechesis et

Confessio fidei etc., Cracov. 1574), sowie drei von Faustus Socin: die Brevissima relig. christianae institutio p. interrogationes et responsiones, Racov. 1618; die Brevis institutio rel. chr. (zuerst poln., Rak. 1605; dann lat. 1629 u. deutsch 1633), sowie der große Rakauer Katechism., auf Grund v. Socins Nachlaß ausgearb. durch Moscorovius u. Val. Schmalz, zuerst poln. 1605, dann lat. (Catechesis ecclesiarum, quae in regno Poloniae et m. Ducatu Lithuaniae etc. adfirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. Christi esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Naz., qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur, Racov. 1609), auch deutsch 1612; spätere Ausgg. m. Anmerkungen: Irenopoli 1659; Stauropoli 1684 (vgl. J. A. Schmidt, De catechesi Racoviensi, Helmst. 1707). — b) (Jonas Schlichting): Confessio fidei chr. edita nomine ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et filium eins unigenitum J. Chr. et Sp. S. corde sancto profitentur, per div. veritatis confessorem, s. l. 1642 (auch französ. 1646, poln. in dems. J.; lat. wieder 1651). — Vgl. überhaupt die gründl. Monogr. von O. Fock, Der Socinianismus, 2 Tle. Kiel 1847; dazu A. Hilgenfeld, Krit. Studien über den Socinianism., in Baur u. Zeller, Theol. JBB. 1848 u. d. Art. „Socinian." in PRE.[1]).

Arminianische Hauptbekenntnisse: die Remonstrantia, libellus supplex exhibitus illustr. Hollandiae et Frisiae Ordinibus 1610 (die 5 Artikel des Arminius); die Confessio s. Declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis rel. chr., Harder-Wiici 1622 (auch in Sim. Episcopus Op. II, 2. 69 ss.) und die Apologia pro Confessione Rem., 1630 (Op. Episcopii, II, 2. 95 ss.). Vgl. die oben S. 197 angeg. Literatur.

Swedenborgs Hauptschriften: Die Arcana coelestia (13 Bde., neu herausgeg. von Imman. Tafel 1833—41; auch deutsch in 4 BB. 1854—56. Die Vera christiana religio lat. 1771, auch engl. Amstd. 1771; deutsch durch Imm. Tafel, Tüb. 1831 f. 4 BB. Neue deutsche Ausg. 1855—59. — Hiezu der Catechism. of the New Church, Lond. 1828 (deutsch durch Tafel, Tüb. 1830). Vgl. J. Tafels Vergl. Darstellung u. Beurteilung der Lehrgegensätze der Kath. u. Prot; zugl. als erste Darst. u. Begr. der Unterscheidungslehren Swedenborgs, Tüb. 1835, sowie Rudolf Tafels „Wochenschrift der Neuen Kirche" (seit 1872). Dazu die Biogrr. Swedenborgs von Nanz (2. Aufl. 1850, Matter (franz. 1862), White (engl. 1867), Rud. Tafel (in jener Wochenschr., 1872 f.).

4. Irvingianismus. Edw. Irving, Die Kirche mit ihrer Ausstattung von Macht u. Herrlichkeit. Aus dem Engl., Stuttg. 1841. Vgl. die Zuschrift: „Den Patriarchen, Erzbb., Bischöfen u. and. Vorstehern der Kirche Christi in allen Ländern, den Kaisern, Königen, Fürsten u. and. Regenten der Getauften", Lond. 1836. Dazu den Basel 1854 erschienenen Katechismus und die lit. Schrift: „Ordnung der Feier der h. Eucharistie u. der h. Communion", nebst dem ausf. Kommentar dazu: Readings upon the Liturgy and other divine offices of the Church, 4 vols (deutsch durch B. v. Richthofen, H. W. J. Thiersch, E. L. Geering u. J. W. Watkins, Basel u. Augsb. 1873 ff.). — Vgl. Oliphant, The life of Irving, 3. ed. 1865; Koehler, Het Irvingisme, 1876; Miller, The Hist. and Doctrine of Irvingisme, Lond. 1878, 2 vols.

Darbysmus. J. Darby, Vue sur l'attente actuelle de l'église et des propheties qui l'établissent, Lausanne 1841. Desf. Études scripturaires u. s. Ztschr. The Christian Witness (später Le Témoignage). Vgl. J. J. Herzog, Les frères de Plymouth et J. Darby, 1845; Grunewald, Die Darbysten, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1870. G. A. Kruger, Le Darbysme studié à la lumière de la parole de Dieu. Par. 1878. E. Wachsmann, Der Darbysmus Berl. 1878. J. Croskery, J. Nelson Darby, in The Cath. Presbyterian, Jun. 1882.

Über den Mormonismus: Th. Olshausen, Gesch. der Mormonen, Gött. 1855; Mor. Busch, Die Mormonen, Leipz. 1870. Rob. v. Schlagintweit, Die Mormonen von ihrer Entst. bis zur Gegenwart, Leipz. 1874. d'Haussonville, A travers les États-Unis. (Rev. des d. Mondes 1882).

7. Über kirchliche Unionsversuche.

Einigungsversuche. Wir haben gesehen, wie aus dem Senfkorne, das Christus in den Acker der Welt gepflanzt hat, ein großer Baum emporgewachsen ist, welcher sich nicht allein in vier verschiedene Stämme gesondert, sondern auch aus diesen Stämmen eine Anzahl mehr und mehr auseinandergehender Äste hervorgetrieben hat. Diese sämtlichen Partikularkirchen und

Sekten haben jedoch, trotzdem sie im Verlauf der Zeiten, infolge der wachsenden Herrschaft der Sünde, immer weiter auseinandergingen, zugleich ein zunehmendes Bedürfnis nach Einheit in der Mannichfaltigkeit empfunden. Allen jenen kirchl. Streitigkeiten ging denn auch immer eine mächtige Einheitsströmung zur Seite, eine zentripetale Kraft, welche gegen die zentrifugale ein Gegengewicht bildete und die Sprengung des Ganzen hinderte. Man darf wohl sagen, daß, je schärfer die konfessionellen Unterschiede hervortraten, ein um so stärkeres Verlangen sich kundgab, irgend einen Ausdruck der Einheit des Geistes zu entdecken, deren man innerlich sich bewußt war, des Einsseins aller derer, die an den einen und selben Herrn glauben und ihn als ihren Heiland lieb haben. Aber auch die Unionsbemühungen sind öfter verunreinigt worden, indem sie in den Dienst eines sündhaften, dem Gegenstande selbst fremden Herrschaftsinteresses traten; mehr als einmal haben sie das erstrebte Ziel, statt ihm näher zu kommen, nur weiter in die Ferne gerückt. Drei Wege waren es hauptsächlich, auf welchen man der kirchlichen Einheit zustrebte. Bald suchte man auf die übrigen Sonderkirchen in dem Sinne einzuwirken, daß man sie aufforderte, das ihnen Eigentümliche, als etwas in der That Unberechtigtes, aufzugeben, um vollständig in einer gewissen bestehenden Kirchengemeinschaft aufzugehen und von dieser gewissermaßen „absorbiert" zu werden, sofern dieselbe die einzige sei, welche das Recht besitze, das Reich Christi auf Erden zu repräsentieren. Bald richtete man, sei es an eine geringere oder größere Anzahl der Sonderkirchen, oder an Einzelne, die Aufforderung ihre Eigentümlichkeit bei seite zu stellen und auf das allen Gemeinsame zurückzugehen, als die allein für wesentlich erkannte Grundlage protestantischer, oder christlicher (oder vielleicht sogar allgemein religiöser) Wahrheit. Bald endlich ließ man einerseits die relative Berechtigung der konfessionellen Eigentümlichkeiten gelten, sie als geschichtlich gewordene und füglich nicht zu beseitigende anerkennend, legte es aber andererseits darauf an, die in den verschiedenen Konfessionen vorhandenen echten und lebendigen Christen einander anzunähern in brüderlicher Liebe, Denkweise und Handlung. Der zuerst genannte Weg, der der sog. absorptiven Uion, war es, den man hauptsächlich in älterer Zeit einschlug; der andere einer sogen. temperativen Union, ist der vorzugsweise in neuerer Zeit betretene. Der dritte Weg endlich, der der sog. konservativen Union (oder Konföderation), welcher bisher nur in schwachen Andeutungen hervorgetreten ist, dürfte derjenige sein, welcher für die Zukunft die verheißungsreichsten Hoffnungen mit sich führt.

Was die Absorptiv-Union betrifft, so berichtet uns die KG. über eine Reihe von Bemühungen in solcher Richtung, hervorgetreten seitdem das kirchliche Einheitsband einmal zerrissen war. Aber alle diese Versuche, sei es zwischen den beiden kath. Partikularkirchen, sei es zwischen einer von ihnen und dieser oder jener protest. Konfession, sind im ganzen immer vergeblich gewesen. Nur ausnahmweise sind unter dem Namen „Unierte Griechen" von der röm. Kirche auf morgenländisch-orthodoxem oder -heterodoxem (bes. monotheletischem) Gebiete Annexionen zustande gebracht worden, mittelst Anerkennung der kirchl. Oberhoheit des römischen Papstes, des occidentalischen filioque, bisweilen zugleich des Fegefeuers und der Seelenmessen, während in kultueller Beziehung die Eigentümlichkeiten der Annektierten beibehalten wurden.

Was Joß von diesen Unionen sagt, indem er sie als „Proselytenmacherei, oder gar bloße Spiegelfechterei", bezeichnet, kann vielleicht noch mit größerem Rechte von den fortgehenden päpstlich-jesuitischen Eroberungen innerhalb der prot. Welt gelten, welche an gewissenloser Schändlichkeit nur etwa zurückstehen hinter den k. russischen halb gewaltthätigen, halb hinterlistigen Maßregeln, womit die im großen Czarenreiche wohnenden römischen gelegentlich auch protest. Gemeinden zur „rechtgläubigen" Kirche hinübergezogen werden. Zwar lassen sich aus den verschiedenen Sonderkirchen, auch der lutherischen, einzelne angesehene Fürsprecher für eine so oder so modifizierte absorptive Union namhaft machen; aber zu irgendwelcher guten und bleibenden Frucht hat diese Art wohlgemeinter Bemühungen nicht geführt, außer daß sie jeden, der Ohren hat für die Lehren der Geschichte, aufs Neue gelehrt hat, daß das Sehnsuchtsziel aller Christum liebenden Seelen, das „Eine Heerde und ein Hirt", in Wahrheit sich nie auch nur annähernd durch Aufgehen der einen Kirche in die andere erreichen läßt.

Einzelne Ansätze in gemäßigt-unionistischer Richtung verspürt man sogleich beim Eintritt in die neuere Zeit. Meistens waren es schlaue Jesuiten, die der Wicel-Cassanderschen Grundsätze sich als einer Lockspeise bedienten, um leichtgläubige Protestanten nach und nach zum völligen Papismus hinüberzuführen. Hiefür bietet der liturgische Streit in Schweden um 1570 (vgl. KG. S. 177) ein sprechendes Zeugnis. Sobald die Täuscherei entdeckt worden, war das Spiel verloren, welches dann bei den Getäuschten desto mehr Mißtrauen und Erbitterung zurückließ. Im folg. Jhdt. sehen wir einige prot. Gelehrte mit ähnlichen An- und Absichten auftreten, namentlich den holländischen Staatsmann Hugo Grotius von reformierter (armin.) sowie den Helmstädter Theologen Ge. Calixtus und den Philosophen Leibniz von lutherischer Seite (vgl. I, S. 47; II, S. 349 f.). Aber sie alle übersahen die Bedeutung der thatsächlich vorhandenen Gegensätze; sie vergaßen, daß die geschichtliche Entwickelung eine Wirklichkeit ist, welche sich mit keiner Theorie hinwegräsonnieren läßt. Die beiden bedeutendsten Unionen solcher Art sind die in unserem Jahrhunderte wirklich zustande gekommene ev. Union der preußischen und mehrer anderer deutscher Landeskirchen, sowie die alt-katholische Kirche. Im Jahre 1817 begann Friedrich Wilhelm III. von Preußen, vom allgemeinen Aufschwung der Geister nach dem Ende der Befreiungskriege veranlaßt, in seinen Staaten durch eine gemeinsame Kirchenordnung und ein gemeinsames liturgisches Formular für die beiden protestantischen Sonderkirchen eine belebte evangelisch-christliche Kirche im vermeinten Sinne ihres heiligen Stifters zu bilden. Aber der bald hervortretende staatliche Nebenzweck bei dieser kirchlichen Union brachte sie immer mehr bei denen in Verdacht, welche nach der Anweisung des Herrn einen Unterschied machen wollten zwischen dem, was Gottes und was des Kaisers ist. Die Uhr der Kirchengeschichte läßt sich durch keine Mittel rücken, weder vorwärts noch rückwärts, um eine gemeinsame bürgerliche Zeit anzuzeigen. — Die infolge der Abneigung vieler gelehrter Katholiken gegen die vatikanischen Beschlüsse, von Döllinger a. A. berufene Unionskonferenz zu Bonn im J. 1874 bezweckte die „Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der unitas in necessariis, mit Schonung und Beibehaltung der nicht zur Substanz des altkirchlichen

Bekenntnisses gehörigen Eigentümlichkeiten der einzelnen Kirchen". Thatsächlich aber wurden nur einige alt-, frei- oder christ-katholische Gemeinden in Deutschland und in der Schweiz gebildet, deren längerer Fortbestand beim Mangel eines festen Bekenntnisgrundes und regerer Teilnahme seitens des christlichen Volkes einigermaßen fraglich erscheint.

Je völliger man darüber einverstanden ist, daß die beiden vorhin geschilderten Formen der Union nicht ausführbar sind, desto entschiedener hat man neuerdings seine Zuflucht zur konservativen Unionsform genommen. Da mehrere Konfessionen bewiesen haben, daß eine Lebenskraft ihnen innewohnt, zu mächtig, als daß sie dem, was nur in Selbstsucht und Sünde seinen Grund hat, angehören könne: so lag der Gedanke nahe, die Christen, ohne Eingriffe in jene Lehrurkunden und deren Geltung, von verschiedenen Seiten her persönlich einander näher zu bringen. Dieser Gedanke nahm zuerst bestimmtere Gestalt an in der evangelischen Allianz, welche ihre Stiftung in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts wesentlich der schottischen Freikirche (o. S. 225) verdankt. Die Wahrheit, welche die strengen Lutheraner gegenüber derselben zu betonen pflegen, daß eine solche Liebesgemeinschaft sich nicht anders als auf dem Grund eines im Wesentlichen gemeinsamen Glaubens zustandebringen lasse, hat man hier keineswegs übersehen. Schon bei der ersten Generalversammlung wurden, als abweisende Schranken gegenüber unchristlichen und unevangelischen Anschauungen, neun Glaubensartikel aufgestellt, von welchen der erste die göttliche Eingebung, Auktorität und Genugsamkeit der Schrift, der zweite den Glauben an die Dreieinigkeit, der dritte die Lehre von der Erbsünde ausspricht u. s. w. Die eigentlichen Wortführer der Allianz haben diese positive Bekenntnisgrundlage festgehalten, während einzelne Mitglieder oder Kreise von Mitgliedern sich nicht unbedingt dadurch binden lassen wollen. — Noch auf mehrerlei andere Weise haben dieselben Gedanken einer konservativen Union während der letzten Dezennien sich zu verwirklichen gesucht. Als die bedeutendsten der eingeschlagenen Wege lassen sich die Unternehmungen anführen, die man auf den Gebieten der kirchlichen Gesetzgebung zur Beförderung der Religionsfreiheit, der theologischen Wissenschaft zu gegenseitiger Aushilfe, endlich einer sehr umfassenden christlichen Liebesübung in diesem Sinne gemacht hat (vgl. KG., S. 221 ff.).

Auf solche mehr oder minder anspruchslose und private Förderungsmittel der Union haben unseres Dafürhaltens die wahren Unionsfreunde sich vorläufig zu beschränken. Die Kirche Jesu Christi hat sich nun einmal in eine Mehrheit kirchlichen Gemeinschaften mit verschiedenen Bekenntnissen, entsprechend der Mannigfaltigkeit ihrer Gaben und Aufgaben verzweigt; und alle Versuche, dieser konfessionellen Verschiedenheit ein Ende zu machen, haben sich nicht allein als unpraktisch erwiesen, sondern nur zur Steigerung und Befestigung der vorhandenen Trennung beigetragen. Für die, welche der Verheißung des Herrn Glauben schenken, daß er seine Kirche nie verlassen, vielmehr bei ihr sein werde alle Tage bis an der Welt Ende, bleibt nichts anderes übrig, als solcher Verheißung sich stille und geduldig zu getrösten und sich in Gottes Wege zu finden, welche, wenn für unsere Blicke undurchdringlich, doch gewiß weisheitsvoll und preiswürdig sind. Jedenfalls gilt es hierbei vor allem auf die Wurzel des Baumes, auf Christum zurückzu-

gehen, als den Grund und die einende Kraft aller Natur- wie Gnadengaben, auf den persönlichen, lebendigen, gegenwärtigen Christus selbst, welchen man mit der Lehre von Christus weder verwechseln, noch ihr zu lieb vergessen darf. Dadurch, daß man von der einen wie der anderen Seite her immer tiefer ins wesentliche Christentum eindringt, werden alle Gläubigen zuletzt in Ihm, welcher Kern und Stern desselben ist, sich begegnen und vereinigen. In dieser Weise wird es sich einst erfüllen, was der Erlöser vorausschauend schon im Geiste verwirklicht sah, als er im hohenpriesterlichen Gebete zum himmlischen Vater sprach: *καὶ ἐγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς ἕν* (Joh. 17, 22).

Vgl. die Angaben über die histor. u. pol.-apologet. Literatur betr. die Union oben S. 233, insbes. die Schrift von Joß. Dazu G. J. Planck, Über Trennung u. Wiedervereinigg. der getrennten chr. Hauptparteien, 1803. K. Lechler, Die Confessionen in ihrem Verh. zu Christus; Andeutungen zu einer bibl.-theol. Lösung der Confessionsfrage, Heilbronn 1877 (bes. S. 220 ff.), sowie was den Altkatholizismus betrifft die auf S. 234 genannten Schriften von Förster, Bühler, Beyschlag; auch Brachmann, Der Altkatholizism., Ev. KZtg. 1883, Nr. 22 f.

Berichtigungen und Nachträge zu Bd. II.

(Die Zeilen wollen, soweit nicht ein „v. u." beigesetzt ist, von oben aus gezählt sein.)

S. 4, Zeile 14 lies ntl. (st. atl.).
S. 13, Z. 11 füge ein (hinter Philostorgius 2c.): Vgl. übrigens L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griech. Kirchenhistorikern (Jahrb. f. class. Philol. Suppl.Bd. XIV, Lpz. 1884).
S. 13, Z. 13 lies Evagrius Scholastikus.
S. 24, Z. 20 v. u. füge ein (hinter Thilo u. Pötter 2c.): vgl. Kahnis, Über das Verh. der alten Philos. zum Christenthum, Leipz. 1884.
S. 24, Z. 10 v. u. füge ein (hinter Grundemann 2c.): † O. Werner, Kathol. Missions-Atlas in 19 Karten.
S. 25, S. 30 füge hinzu: J. H. Hessels, The palaeographical publications of the last 25 years (Acad. 1884, Nr. 647—649).
S. 30, Z. 27 l. Volksreligion.
S. 34, Z. 13 v. u. l. Kerinth (statt Korinth).
S. 40, Z. 24 v. u. l. Theodotus (st. Theodorus).
S. 55, Z. 22 füge ein (vor Gallienus 2c.): vgl. K. Fuchs, Geschichte des Kaisers Septim. Severus, Wien 1884.
S. 62, Z. 7 l. *Μισοπώγων*.
S. 63, Z. 10 l. 318 (st. 218).
S. 63, Z. 13 v. u. füge hinter der Jahresz. 382 bei: oder n. Andd. erst 390.
S. 72, Z. 3 v. u. l. Perry (st. Perrey).
S. 87, Z. 30 v. u. l. composed (st. compared).
S. 88, Z. 19 l. A. Dorner (st. a. Dorner).
S. 104, Z. 6 tilge die Worte „Patristik u."
S. 120, Z. 9 v. u. füge hinzu: G. Dehio u. G. v. Bezold, Die kirchl. Baukunst des Abendlands, historisch u. systematisch dargestellt. I. Stuttgart 1884.
S. 121, Z. 22 lies: XI, 1 (anstatt II, 1. 1880) und füge hinzu: Steude, Der Ursprung der Katharer (Ztschr. f. KG. 1881, 1—12).
S. 140, Z. 12 v. u. füge ein (vor „über Innocenz IV." 2c): über Honorius III. von P. Pressutti (I Regesti del Pontif. Onorio III., Rom 1884).
S. 141, Z. 29 (hinter Janauschek 2c.) füge hinzu: v. Binzer, Die Cisterzienser, Allg. conservat. Monatsschr. 1884, Aug. Sept.
S. 142, Z. 30 v. u. (hinter Gerhoh): W. Ribbeck, Gerhoh v. Reichersberg u. seine Ideen über d. Verh. v. Staat u. Kirche (Forschungen zur deutschen Gesch., Bd. XXIV, 1—80).
S. 160, Z. 8 füge ein (vor der spec. Lit. zur Papstgeschichte): K. Müller, Die Arbeiten zur KGesch. des 14. u. 15. Jhrhdts. aus den JJ. 1875—1884 — Ztschr. f. KG. Bd. VII, H. 1, 61—131.
S. 169, Z. 25 (hinter Nippold 2c.) füge hinzu: Beiträge zur polit. kirchl. u. Culturgeschichte der sechs letzten Jhdte., herausg. unter d. Leitung von J. J. v. Döllinger (Wien 1865 ff.), insbes. Bd. III, 1882.
S. 196, S. 6 füge hinzu: Zu den Packschen Händeln: St. Ehses, Gesch. der Packschen Händel, Freib. 1883 (röm. Tendenzschrift); H. Schwarz, Landgraf Philipp v. Hessen u. d. Packschen Händel (Histor. Studien, H. 13), Leipz. 1884.
S. 198, Z. 6 v. u. füge bei: C. Silvain, Hist. de St. Charles Borromée, Milan & Bouges 1884 (Jubelschrift).
S. 199, Z. 3 füge hinzu: Über die Propaganda: O. Mejer, Die Prop., ihre Provinzen und ihr Recht, 2 BB. 1852. Th. Trede, Die Prop. fide in Rom, ihre Gesch. und ihre Bed., Berl. 1884.
S. 216, Z. 13 v. u. füge bei (zur Lit. über Zinzendorf 2c.): G. Kramer, Zur Jugendgeschichte Zinzendorfs (Kirchl. Monatsschrift 1884, H. VII u. f.), sowie: C. G. Knapp, Beiträge zur Lebensgeschichte A. Gottl. Spangenbergs, herausg. v. O. Frick. Halle 1884.
S. 216, Z. 21 v. u. (sowie S. 378, Z. 30 v. u.) füge hinzu: A. Ritschl, Gesch. d. Piet. II, 1 (D. Pietism. in der luth. Kirche des 17. u. 18. Jhdts.). Bonn 1884.
S. 217, Z. 25 v. u. l. Stoughton.
S. 377, Z. 13 lies: 9. Aufl. 1873.
S. 380, Z. 29 lies: neue lat. Ausg. von E. Preuß 1862; neueste deutsche Ausg. von R. Benbixen u. C. E. Luthardt 1884.

